Purchased for the

LIBRARY *of the*

UNIVERSITY OF TORONTO

from the

KATHLEEN MADILL BEQUEST

IGNACY CHRZANOWSKI

WŚRÓD ZAGADNIEŃ KSIĄŻEK I LUDZI

LWÓW — WARSZAWA — KRAKÓW
WYDAWNICTWO ZAKŁADU NAROD. IM. OSSOLIŃSKICH
1923

WŚRÓD ZAGADNIEŃ KSIĄŻEK I LUDZI

IGN. CHRZANOWSKI

WŚRÓD ZAGADNIEŃ KSIĄŻEK I LUDZI

LWÓW — WARSZAWA — KRAKÓW
WYDAWNICTWO ZAKŁADU NAROD. IM. OSSOLIŃSKICH
1922

PG
7015
C5

Z DRUKARNI ZAKŁADU NARODOWEGO IM. OSSOLIŃSKICH
POD ZARZĄDEM JÓZEFA ZIEMBIŃSKIEGO

IDEA KULTURY ŚREDNIOWIECZNEJ A CHWILA OBECNA

(Dwa odczyty publiczne, wygłoszone w Warszawie w roku 1921)

I

Mawiali Rzymianie o książkach: *Habent sua fata libelli.* Mieli słuszność: każda książka ma swoją historję, czasem niezmiernie ciekawą — nie ta naturalnie, która umiera tuż po swojem przyjściu na świat, i nie ta nawet, która się cieszy wielkim, ale chwilowym jedynie rozgłosem, — tylko ta, która żyje długo i doświadcza różnych przygód. Bywa, że się ludzie na wartości książki poznają dopiero w lat kilkadziesiąt, albo i więcej, po jej przyjściu na świat, że np. utwór poezji, dla którego współcześni mieli tylko pogardliwe wzruszenie ramion, dla następnych pokoleń jest źródłem zachwytu. Wystarczy przypomnieć mistyczne utwory Słowackiego.

Otóż historja poucza, że *fata* swoje mają nietylko te drobniutkie owoce umysłowości ludzkiej, które się nazywają książkami, ale także całe wielkie epoki dziejowe. Starożytność w wiekach średnich, chociaż nie zamarła, poszła jednak w częściowe zapomnienie; ale w zaraniu nowych czasow odrodziła

się i przyczyniła do wytworzenia nowej epoki kultury. Jakby się mszcząc doznanej od wieków średnich zniewagi, odrodzona starożytność odwróciła się od nich plecami, a tę jej pogardę nowa epoka umysłowości, oświecenie, nietylko podzielała, ale ją nawet pogłębiła, tak że sprawa wartości kultury średniowiecznej była, zdawałoby się, przegrana raz na zawsze. Sąd Woltera, że wieki średnie to epoka barbarzyństwa, głupoty, obłędu umysłowego, pozyskał sobie prawo obywatelstwa i do dziś dnia pokutuje w mowie potocznej: chcąc powiedzieć, że coś w kulturze jest przestarzałego, nie mówimy: „to starożytność“, tylko: „to średniowiecczyzna“ — i nie mówimy: „barbarzyństwo starożytne“, tylko: „barbarzyństwo średniowieczne“.

Pokazało się jednak niebawem, że sprawa wartości kultury średniowiecznej przegrana nie była. Po oświeceniu przyszedł romantyzm i opromienił średniowiecze aureolą poezji i religijności. Następca zaś romantyzmu, pozytywizm, pomimo że nie odczuwał wartości ani poezji, ani religji, już nie mógł zapędzić kultury średniowiecznej w szary kąt: na to mu nie pozwoliła nauka historji. Ona to, już nie uczuciowo, nie intuicyjnie, jak romantyzm, tylko naukowo, krytycznie wejrzała w wieki średnie i spostrzegła w nich cały szereg wartości, które uszły jakoś szkiełka i oka dawnych historyków. Dzisiaj powszechnie zgodzono się już nie tylko na to, że w wiekach średnich był postęp na polu życia umysłowego, ale na to nawet, że żadna inna epoka nie włożyła tyle pracy i energji w opracowywanie dorobku, odziedziczonego po epoce

poprzedniej; co więcej, przyznano wiekom średnim — w dziedzinie pracy umysłowej — tę jeszcze, niezmiernie wielką, zasługę, że, dzięki mistycyzmowi religijnemu, dzięki zagłębianiu się człowieka we własną duszę, wydobyły na jaw tę prawdę, iż świat duszy jest równie rzeczywistością, jak świat zewnętrzny: nie odrodzenie, tylko wieki średnie ośmieliły się pierwsze zagłębić w lasy dziewicze duszy ludzkiej; odrodzenie, wynosząc z nich na świat nowe bogactwa, miało już drogę wyrąbaną — toporem religijnej kontemplacji średniowiecznej.

Ilość tych zdobyczy, które kultura zawdzięcza wiekom średnim, możnaby bardzo łatwo powiększyć, gdyby uwzględnić najnowsze badania w dziedzinie poszczególnych jej gałęzi. Nie o gałęzie jednak nam idzie, tylko o samo drzewo, albo raczej o sam pień kultury średniowiecznej, o jej ideę.

Otóż (niechaj będzie wolno zgóry powiedzieć) ta idea to — w swej najgłębszej istocie — najpiękniejsza, najwspanialsza i bodaj czy nie najgłębsza koncepcja kultury, na jaką się myśl ludzka dotychczas zdobyła, to ze wszystkich zdobyczy ducha, jakieśmy po wiekach średnich odziedziczyli, zdobycz największa, najtrwalsza, nieśmiertelna.

II

Twórcą zaś idei kultury średniowiecznej jest ten, który zarówno całą swoją niezmiernie silną i bogatą indywidualnością, jak nadewszystko swoją bujną i wysoko strzelającą myślą, wycisnął — na wieki

całe — potężne piętno już nie tylko na nauce, ale wogóle na całem życiu średniowiecznego Kościoła katolickiego. Człowiekiem tym, w którego duszy potężna wyobraźnia poetycka jednoczyła się z rozległością, bystrością i głębokością umysłu, zdolność do spekulacji filozoficznej i do zaciekania się w najgłębsze tajniki własnej duszy z nadzwyczajną energją życiową, gwałtowny, namiętny, ognisty temperament z dobrem, miękkiem, czułem sercem, — człowiekiem tym, jednym z największych genjuszów religijnych, jakich zna historja chrześcijaństwa, był święty Augustyn, autor tego klejnotu poezji religijnej, którym są, choć pisane prozą, jego *Wyznania (Confessiones)*, i tego klejnotu historjozofji religijnej, którym jest jego dzieło *O państwie Bożem* (*De civitate Dei*). W tem to właśnie dziele, którego „przedmiotem jest działalność Boga w historji świata, jak przedmiotem *Wyznań* jest działalność Boga w duszy ludzkiej“ [1]), skrystalizowała się zasadnicza idea kultury średniowiecznej.

Punktem wyjścia historjozofji świętego Augustyna jest rozróżnienie dwóch państw, któremi są: królestwo Boże *(civitas Dei)* i królestwo tego świata *(civitas mundi)*. Istotę pierwszego stanowi miłość Boga, posunięta aż do pogardy samego siebie (*amor Dei ad contemptum sui)*; istotę drugiego — miłość samego siebie, posunięta aż do pogardy Boga (*amor sui ad contemptum Dei)*. Dwa te królestwa współistnieją na ziemi od czasów Kaina i Abla, walczą

---

[1]) Pichon, *Histoire de la littérature latine.*

z sobą i do końca świata walczyć będą: do końca świata królestwo Boże będzie cierpiało gwałt od królestwa tego świata, a pomimo to ilość jego mieszkańców, zwłaszcza od przyjścia na świat Jezusa Chrystusa, wciąż wzrasta. Przyjdzie wreszcie godzina, kiedy się dopełni liczba tych, których Pan Bóg przed wiekami przeznaczył na mieszkańców swego królestwa, a wtedy zstąpi na ziemię Chrystus, aby sądzić żywych i umarłych, aby już ostatecznie odgrodzić dobro od zła, aby na ruinach królestwa tego świata, którego wszyscy mieszkańcy pójdą na wieczne potępienie, oddać panowanie — na odnowionej, oczyszczonej ziemi — królestwu Bożemu, które będzie krainą niezmąconego i wiekuistego szczęścia, a którego mieszkańcami będą wszyscy ludzie, co się w swej miłości Boga wznieśli aż do pogardy samych siebie.

Celem życia ludzkiego na ziemi — i to nietylko celem głównym, ale jedynym, wobec którego wszystkie inne cele, do jakich dąży człowiek, są tylko środkami, wiodącemi do jedynego celu, jest — uczy święty Augustyn — stać się kiedyś mieszkańcem królestwa Bożego.

Czyż więc człowiek nie ma prawa dążyć, jeżeli już nie do szczęścia w pospolitem znaczeniu tego wyrazu, choćby np. tylko do spokoju, to przynajmniej do takiego szczęścia, które polega na dążeniu do realizacji ideałów: dobra, prawdy i piękna? Nie, odpowiada święty Augustyn, o szczęściu w pospolitem znaczeniu tego wyrazu nawet myśleć człowiekowi nie wolno; myśleć o szczęściu, pojmowanem

jako dążenie do ideałów duchowych, wolno, ale pod warunkiem, że ono będzie tylko i tylko środkiem — nie do szczęścia ziemskiego, tylko do szczęśliwości w królestwie Bożem, niczem więcej.

A więc, w dziedzinie dążenia do ideału dobra, czyli w dziedzinie miłości, nie ten kocha prawdziwie, kto kocha rodziców, dzieci, ojczyznę, cały rodzaj ludzki, ale kto — w rodzicach, dzieciach, ojczyźnie, całym rodzaju ludzkim — kocha Boga; z tego samego źródła czerpiemy miłość człowieka, co miłość Boga: ale Boga kochamy dla Niego samego, siebie zaś, czy bliźniego, kochać powinniśmy nie dla siebie, ani dla bliźniego, tylko dla Boga.

W dziedzinie działalności poznawczej nie wolno kochać prawdy dla prawdy, jak ją kochali starożytni; nie wolno nawet szukać rozkoszy duchowej w badaniu świata i w kontemplacji: nie rozkosz intelektualna, co więcej, nie poznanie prawdy, tylko Bóg jest celem działalności poznawczej; Bóg zaś tę prawdę, której sam jest celem, objawił, więc poco ją człowiekowi badać swoim słabym umysłem? Badanie człowieka, który pragnie być mieszkańcem królestwa Bożego, powinno polegać na służbie Bożej, na obcowaniu z Bogiem.

I wreszcie, w dziedzinie dążenia do piękna, nie kontemplacja estetyczna tego, co ludzie przywykli poczytywać za piękno, powinna stanowić rozkosz i zadanie człowieka, tylko kontemplacja tego, co jest źródłem, a raczej praźródłem piękna; a co jest tem praźródłem? Bóg!

Tak rozumował człowiek, który kochał matkę

swoją całą siłą swego gorącego serca: czyby ono nie zadrżało, gdyby mu kto powiedział, że dziecku nie wolno kochać matki dla matki? Tak rozumował człowiek, który wchłonął w siebie niemal całą mądrość starożytną i który się wielu jej skarbami zasilał i zachwycał. Tak wreszcie rozumował człowiek, który miał niezmiernie subtelny zmysł piękna, który był wielkim poetą, pierwszym wielkim artystą nowoczesnym. I taki to człowiek odmówił prawa do samodzielnego bytu kulturze etycznej zarówno, jak intelektualnej i estetycznej. Zapatrzony w wielkość celu, tracił świadomość wielkości środków, do niego wiodących, przez co wpadł w błąd, przeciwległy temu, jaki popełniają zwykli, mali ludzie, którzy tak często zapominają o głównym celu, a widzą tylko środki i nieraz utożsamiają je z celem.

Odmawianie samodzielności kulturze etycznej, polegającej przedewszystkiem na działaniu, musiało konsekwentnie doprowadzić świętego Augustyna do obniżenia wartości dobrych uczynków na rzecz wiary religijnej, oraz nieodłącznej od niej w duszach mistycznych kontemplacji religijnej: niedarmo powoływała się na świętego Augustyna reformacja religijna XVI wieku. Odmawianie samodzielności kulturze umysłowej, polegającej na badaniu świata wewnętrznego i zewnętrznego, na rozmyślaniu i na rozpowszechnianiu wśród ludzi nabytej wiedzy, musiało go doprowadzić do obniżania wartości nauki i wiedzy, co było bitą drogą do poglądu, który głosić będą niektórzy późniejsi mistycy średniowieczni, np. Tomasz a Kempis, że największą mądrością czło-

wieka jest zgłupieć dla miłości Chrystusa. I wreszcie, odmawianie samodzielności kulturze estetycznej musiało doprowadzić świętego Augustyna do obniżania wartości sztuki, a nawet do jej pogardy, — także, oczywiście, na rzecz wiary i kontemplacji mistycznej. O kulturze materjalnej niema co i mówić: kto tak, jak on, zgłębił naukę świętego Pawła, co więcej, kto ją tak głęboko, jak on, przeżył, ten nie mógł nie lekceważyć kultury materjalnej, dla tego nie mogły być pustym dźwiekiem słowa ukochanego mistrza: „Mądrość ciała jest śmierć“.

Krótko mówiąc, odmawiał święty Augustyn istotnej wartości różnorodnym gałęziom pracy ludzkiej, które się w sumie składają na pojęcie kultury. Czem się to tłumaczy? Czy może duchem owej epoki, pozbawionej wiary w życie ziemskie i energji do jego budowy, bo przedświadczonej, że się świat zestarzał i że szybkim krokiem dąży do grobu? czy też rodzajem genjuszu tego wielkiego człowieka, który, pomimo swej wielkości, nigdy się nie umiał zdobyć na połączenie w harmonijną całość królewskich skarbów swojej duszy, który się ustawicznie wikłał w sprzecznościach i wpadał w potwórne ostateczności, żeby wymienić tylko okropną naukę o tem, że Pan Bóg, chociaż mógł zbawić wszystkich bez wyjątku ludzi, potępił jednak całe ich mnóstwo przed wiekami i na wieki wieków, aby w całej wspaniałości roztoczyć wszechstronność swojej boskiej istoty? Odpowiedź jest tutaj niepotrzebna: wystarcza stwierdzić, że święty Augustyn, zapatrzony w królestwo Boże, był, mówiąc krótko, wrogiem kultury.

To jednak nie przeszkadza do przyznania mu tej ogromnej zasługi w nauce o kulturze, że zarówno w ujęciu przeszłości rodzaju ludzkiego, jak w wizji jego przyszłości, stworzył ten wróg kultury taką jej teorję, która pod historyczną, nietrwałą łupiną zawiera w sobie jądro nadhistorycznej, nieśmiertelnej prawdy, teorję, która jest jedyną prawdziwą i jedyną godziwą teorją kultury.

Streszcza się ona w słowach krótkich: kultura, jako wytwór pracy ludzkiej, musi i powinna mieć jakiś ośrodek — i to nie tylko w znaczeniu wspólnego źródła, z którego wypływają wszystkie jej strumienie, czy wspólnego pnia, z którego wyrastają wszystkie jej gałęzie, ale także w znaczeniu ogniska, w którem się skupiają wszystkie jej promienie, czyli jednego wspólnego celu, do którego dążą wszystkie jej rozbieżne napozór drogi. Otóż tym ośrodkiem kultury jest, musi być i powinna być — religja. Należy to jednak wyjaśnić, bo inaczej niepodobna zrozumieć ani istoty, ani wartości idei kultury średniowiecznej.

III

Jak fizyczny, tak i duchowy organizm człowieka jest jednością. „Jako ciało jedno jest, a członków ma wiele, a wszystkie członki ciała, choć ich wiele jest, wszakże są jednem ciałem“ [1]), tak i dusza: ma zmysły, myśl, uczucie, wolę, ale te wszystkie pierwiastki są jedną duszą. Jak „nie może rzec oko

---

[1]) I Kor. XII. 12.

ręce: nie potrzeba mi cię, albo zasię głowa nogom: nie potrzebuję was“ [1]), tak wola nie może powiedzieć uczuciu: nie potrzeba mi cię, a myśl nie może powiedzieć wrażeniom zmysłowym: nie potrzebuję was. W każdej czynności duchowej biorą udział wszystkie pierwiastki duszy i wszystko, co działa na jeden z nich, działa na wszystkie.

Ponieważ tedy dusza jest jednością, więc wszystkie jej pierwiastki biorą udział w pracy nad realizacją jej rozmaitych celów, skupiających się w jednym głównym, którym jest dążenie do tego, co człowiek nazywa szczęściem, czyli, bo to na jedno wychodzi, do osiągnięcia tego, co człowiek poczytuje za najwyższą wartość życia. Temu głównemu celowi człowiek upodrzędnia wszystko, chociaż niezawsze konsekwentnie i stale, bo, nie mówiąc już o tem, że wola niezawsze chce słuchać głosu rozumu i serca, są ludzie, których poglądy na najwyższą wartość życia zmieniają się z dnia na dzień, a nawet z godziny na godzinę, a przynajmniej często idą w zapomnienie pod wpływem afektów, namiętności, chwilowych nastrojów, tak bardzo zależnych nietylko od natury człowieka, ale i od różnych wypadków i przypadków życiowych.

Nie dosyć na tem. Poglądy na najwyższą wartość życia u tych nawet ludzi, których przekonania tak łatwo zmianom nie podlegają, są, jak wiadomo, rozmaite. Dla jednych największem szczęściem jest dobrobyt materjalny, dla innych — uciechy zmysło-

---

[1]) Tamże XII. 21.

we; dla jednych — kształcenie umysłu i zdobywanie prawdy, dla innych — uszczęśliwianie bliźnich i wogóle doskonalenie się moralne. Dalej. Są ludzie, którzy najwyższe wartości życia widzą już tutaj, na ziemi; inni tymczasem, nie widząc ich na ziemi, umieszczają je w zaświatach i wierzą, że je osiągną po śmierci.

Pomimo jednak tych wszystkich różnic w poglądach na najwyższe wartości życia, niema zasadniczej różnicy ani w procesie ich odczuwania, ani w płynących z niego konsekwencjach: każdy dąży, albo pragnie dążyć, do tego, co odczuwa jako najwyższą wartość życia, nie wyłączając nawet ani tych, dla których ideałem jest nirwana, ani samobójców, ani wogóle pesymistów; bo i pesymizm, jak to słusznie powiedział Höffding w swej pięknej i głębokiej *Filozofji religji*, jest stwierdzeniem dążenia człowieka do odczuwania wartości życia, tylko że pesymista widzi zasadniczy rozdźwięk pomiędzy rzeczywistością a wartością; pesymizmem absolutnym jest tylko wiara w piekło, chyba że kto, jak przyrodnik i teolog angielski Miwart, wierzy i dowodzi, że się i w piekle nawet człowiek nie męczy tak bardzo, jak na ziemi; wszystkie zaś dowody i wywody czyto św. Augustyna, czy św. Tomasza z Akwinu, są tylko wykrętami ich myśli, która pragnęła koniecznie pogodzić wiarę w wielkość i miłosierdzie Boga z wiarą w piekło.

Ale idźmy dalej. Kto przez religję rozumie i kto za jej najgłębszą istotę poczytuje nie naukę religijną, nie kult i nie zjednoczenie ludzi, dokonane

na podstawie wspólnej dogmatyki i wspólnego kultu, tylko uczucie, które, ożywiając większą ilość ludzi, jednoczy ich z sobą we wspólnym Kościele; czyli, mówiąc inaczej, kto utożsamia, jak to bardzo często bywa, religijność z religją, ten zgodzi się na to, że ze stanowiska psychologicznego religja nie jest niczem innem, tylko właśnie odczuwaniem najwyższych wartości życia, albo, jeśli kto woli, wiarą w wartość życia. Siła tej wiary i jakość tych wartości, czyli, mówiąc już ściśle, religijność człowieka, rozstrzyga o jego wartości moralnej i o całym kierunku jego życia w stokroć większej mierze, aniżeli religja, pojmowana jako nauka, kult i przynależność do wspólnego Kościoła.

Prawda, że religja, która w początkach swoich jest owocem nie gotowej nauki i nie gotowego kultu, tylko uczuć religijnych, to jest religijności, znajduje się z nią w ciągłem współdziałaniu: religijność wywiera wpływ na religję, a religja na religijność; ale i to prawda, że czasem to współdziałanie, zwłaszcza wpływ religji na religijność, bywa tak małe, że aż prawie zanika: religja sobie, a religijność sobie, religja — od święta, a religijność — od dnia codziennego.

Bo nie łudźmy się: dzisiaj zwłaszcza, w epoce wzrastającej niewiary w stare prawdy dogmatyczne, szybko rośnie ilość ludzi, którzy, jeśli oficjalnie nie zrywają z wyznaniem, które mają wpisane w metryce, to — niezawsze wprawdzie, ale często — czynią to z pobudek, nie mających nic wspólnego z religijnością. Jednymi powoduje nieśmiałość intelektu albo brak

odwagi cywilnej, innymi karjerowiczostwo albo dbałość o „dobry ton“; są i tacy, — a imię ich legjon, bo ludzie bezmyślni zawsze chodzą stadami — którzy o prawdach religijnych wogóle nie myślą, których prawowierność tłumaczy się jedynie inercją ducha (co nie przeszkadza, że się im ją poczytuje za świętą cnotę pokory); i takich wreszcie nie braknie, którzy, chociaż religja tradycyjna już niezupełnie odpowiada ich uczuciom i przekonaniom, stoją jednak przy niej, pozornie przynajmniej, bądźto aby „nie dawać złego przykładu służbie i dzieciom“, bądź w przekonaniu, że Kościół jest podporą ładu społecznego, bądź też, w Polsce zwłaszcza, z pobudek patrjotycznych: jak często słyszy się u nas zdanie, że niema Polski bez katolicyzmu, że więc Polacy, kochający ojczyznę, powinni być dobrymi katolikami; przyczem najczęściej zbywa się oportunistycznem, albo i pogardliwem milczeniem pytanie, kto jest dla duchowej skarbnicy polskości skarbem większym: czy Polak, niby wierzący, ale nieszczerze, to jest, nazywając rzecz po imieniu, obłudnik, czy też niewierzący, ale szczerze, to znaczy Polak uczciwy?

To rozróżnienie religji od religijności było potrzebne, żeby uniknąć wszelkich nieporozumień; wolno nazwać religję ośrodkiem życia wtedy, kiedy się ją będzie pojmowało jako religijność, albo też wtedy (bo to prawie na jedno wychodzi), kiedy religja jest w doskonałej harmonji z religijnością, to znaczy, kiedy dogmat i kult zaspokajają wszystkie uczucia i wogóle wszystkie potrzeby religijne, kiedy i dogmat

i kult, które są owocem religijności, nie przestają być dla człowieka owocem świeżym.

Dlaczego zaś tak pojmowana religja jest ośrodkiem życia, o to nie będzie pytał nikt, kto się zgodził na to, że jest ona stwierdzeniem i odczuwaniem najwyższych wartości życia oraz dążeniem do ich zachowania, ratowania, zdobywania.

Otóż religijność ludzi, im się więcej uspołeczniają, dąży, chociaż powoli i z przerwami, w tym kierunku, że za najwyższą wartość życia uznają, w teorji przynajmniej, moralność. Wielkość tego przewrotu, jakiego dokonał Jezus Chrystus, polega na tem właśnie, że on dopiero podniósł — w życiu. nietylko w teorji — zasadę moralną do godności i wysokości zasady religijnej, że utożsamił religję z moralnością, streszczającą się w przykazaniu miłości Boga i człowieka. Tak, Golgota jest punktem zwrotnym w historji rodzaju ludzkiego. Może słuszny jest pogląd, że, ściśle biorąc, już religja dzikich narodów ma w pewnej mierze charakter etyczno-społeczny: ale dopiero Jezus Chrystus utożsamił moralność z religją, dopiero Jezus Chrystus poczytał wartość moralną człowieka za jedyną istotną, jedyną prawdziwą; dopiero nad Golgotą zajaśniało w ciemnościach słońce zbawienia dla ludzi i oświeciło im ciemną dawniej drogę życia, którą idąc, mogą odkrywać i zdobywać sens swego istnienia na ziemi. Słusznie powiedziano, że przejście od tak zwanej religji naturalnej do religji moralnej, które się dokonało w chrześcijaństwie, jest w historji religji zja-

wiskiem o wiele jeszcze ważniejszem, aniżeli przejście od politeizmu do monoteizmu [1]).

Ale może to zbyt wielki optymizm twierdzić, że od czasu Chrystusa ludzie za najwyższą wartość życia uznali moralność: historja ludzkości, zdawałoby się, nie daje temu świadectwa, przeciwnie, świadczy, że zarówno w życiu prywatnem, jak publicznem, ludzie wciąż gwałcą przykazanie miłości; ta wojna straszliwa, którą do śmierci będziemy mieli w żywej pamięci, a która się poczęła nie z czego innego, tylko ze starych i nowych zbrodni, popełnionych nietylko przez Niemców, ale i przez inne państwa i narody, zadała, zdawałoby się, śmiertelną ranę optymistycznej, romantycznej wierze Cieszkowskiego i Krasińskiego, że w wieku XIX wybiła godzina, od której polityka będzie się stawała chrześcijańską; a ta straszliwa demoralizacja, w której błocie grzęźnie świat po wojnie, a my z całym światem, czy nie jest raczej dowodem bankructwa ideału chrześcijańskiego także w życiu prywatnem?

Odpowiedź na te wszystkie zgrzyty pesymizmu jest taka. Po pierwsze, od śmierci Chrystusa upłynęło niecałe wieków dziewiętnaście, to znaczy: jedna chwila. A po drugie, czy ta jedna chwila nie dokonała jednak pewnych zmian w psychice ludzkiej, świadczących, jeśli jeszcze nie o głębokiem odczuciu, to przynajmniej o coraz jaśniejszem rozumieniu tej prawdy, że religja, w której najwyższą wartością życia jest moralność, powinna stanowić

---

[1]) Tiele, *Elements of the science of Religion.*

ośrodek życia? Nie trzeba nadmiernego optymizmu, aby dać na to pytanie odpowiedź twierdzącą!

Przecie wychowanie u narodów chrześcijańskich oddawiendawna wpaja w dzieci zasadę, że największym skarbem człowieka jest uczciwość, że choroba, ubóstwo, niepowodzenie, wzgarda u ludzi jest nierównie mniejszem nieszczęściem, aniżeli nieuczciwość. Przecie ten, nawet, który główny sens i cel życia upatruje w bogactwie, w dobrobycie, w rozkoszach zmysłowych, nie śmie jednak (bo się albo wstydzi, albo lęka) głosić tej swojej filozofji życia otwarcie, a czasem nie ma tej śmiałości nawet wobec samego siebie i próbuje, często nie bez powodzenia, oszukać samego siebie, wmówić w siebie, że ma religję inną, moralną. Przecie nawet polityka, która tak cynicznie depce i gwałci ideały chrześcijańskie, poczuwa się do obowiązku pokrywania swoich haniebnych postępkow płaszczykiem moralności: jest to hipokryzja, prawda, ale czy hipokryzja nie jest czasem negatywnem stwierdzeniem wartości cnoty?

Nie, nie będzie naiwnym optymizmem powiedzieć, że, naogół biorąc, w świadomości ludzkiej zamieszkała już idea najwyższości ideału moralnego. Dlaczegobyśmy mieli wątpić, że się zczasem wcieli w ludzkie czyny?

IV

Lecz teraz nasuwa się jedno zagadnienie: czy religja, która za najwyższy z ideałów ducha ludzkiego poczytuje moralny, która nie mówi człowie-

kowi: gromadź dostatki, badaj tajemnice świata i podziwiaj jego piękno, która mówi mu tylko: kochaj Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego, a bliźniego twego, jak siebie samego, — czy taka religja nie zuboża ducha człowieka, który dąży przecie nietylko do ideału moralnego, ale ma także inne godziwe potrzeby?

Bo przecie człowiek ma prawo rozumować tak: cele, do których dążę (a jest ich wiele, dzięki bogactwu mej duszy), tylko wtedy osiągnę w całej pełni, kiedy każdy z nich będzie — w chwili, w której go będę urzeczywistniał — jedyną moją troską, kiedy go żadnemu innemu celowi w służbę, a cóż dopiero w niewolę, nie zaprzęgnę.

I takiemu rozumowaniu niepodobna odmówić słuszności. Znane hasła „sztuka dla sztuki", „nauka dla nauki", są wprawdzie niezbyt szczęśliwie sformułowane, niemniej przeto w swojem istotnem znaczeniu zupełnie słuszne.

Artysta, który, tworząc, myśli o czem innem, niż o twórczości, np. o pożytku moralnym, jaki dzieło jego przynieść może, nie stworzy rzetelnego dzieła sztuki. Albo: czy zasługuje na miano prawdziwego uczonego ten, który się oddaje nauce nie z miłości ku niej samej, nie w celu zdobycia prawdy, tylko dla praktycznych korzyści, płynących z nauki? I jeszcze: czy nazwiemy prawdziwie cnotliwym, a cóż dopiero świętym, człowieka, który nie pełni „cnoty dla cnoty", który, nie poczytując realizowania ideału moralnego za jedyną istotną wartość życia, stara się być cnotliwym, a raczej nie grzeszyć, je-

dynie ze strachu przed karą, a w nadziei otrzymania nagrody? Kościół zmusił wprawdzie Fenelona do odwołania jego nauki o bezinteresownej miłości człowieka ku Bogu, ale powodował się jedynie względami praktycznemi. Ze stanowiska czystej moralności miał słuszność Fenelon, jak miała słuszność owa Saracenka, o której opowiada Joinville w biografji świętego Ludwika, że biegała po ulicach Damaszku z garnkiem ognia w jednej ręce, a z kubłem wody w drugiej i że mnichowi, który pytał, coby to miało znaczyć, odpowiedziała: „Ja chcę spalić raj, a zalać ogień piekła, żeby ludzie mogli pełnić cnotę z czystej miłości ku Bogu!“.

Tak, zasada „cnota dla cnoty“, właściwie pojmowana, jest równie uzasadniona, jak hasła „sztuka dla sztuki“ i „nauka dla nauki“. Ta właśnie zasada otrzymała najwyższą sankcję w słowach: „Będziesz kochał Pana Boga swego z całego serca twego, ze wszystkich sił twoich“. Bo Ten, który ogłosił światu to przykazanie, wiedział, że Bóg to nietylko moc i mądrość, ale i miłość, to jest najwyższe dobro.

I tak na każdym kroku, w rozpatrywaniu każdej dziedziny pracy ducha ludzkiego, dochodzimy do wniosku, że, raz jeszcze, człowiek wtedy jedynie cel swój osiągnąć może w całej pełni, jeśli mu się całą duszą odda, że więc poszczególnym dziedzinom swej działalności musi dać autonomję, że wszystkie gałęzie kultury, intelektualna czy estetyczna, materjalna czy polityczna, mają prawo posiadać własne królestwa.

A jeżeli tak, to jakże będzie z postulatem, żeby

zasada etyczna była ośrodkiem życia? Odpowiedź — prosta i — ściśle biorąc — już się ją dało powyżej: dusza ludzka jest, pomimo różnorodności swoich pierwiastków, jednością. Królem we wszystkich królestwach kultury jest człowiek, który dla ich pomyślnego rozkwitu może i powinien dać im autonomję, ale taką, jaka mu jest potrzebna do osiągnięcia tego, co ukochał, jako najwyższą wartość życia. Prawdziwa wolność nie wyklucza posłuszeństwa, autonomja nie wyłącza służby, albowiem posłuszeństwo może być chętne, a służba dobrowolna. „Drogi ducha — mówi Cieszkowski — choć rozliczne, bądź równoległe, bądź krzyżujące się, muszą być w jakiśkolwiek sposób z sobą styczne i spójne, nie zaś obojętne na siebie lub zgoła we wszelkim kierunku rozstajne. Linje równoległe można połączyć z sobą, przecinając je linją ukośną". I mówi jeszcze Cieszkowski, że „wszelkie... drogi ducha, aczkolwiek nieskończenie w sobie uprawnione, aczkolwiek same przez się celne" (t. j. mające swoje własne cele), „przecież nie ujmy żadnej, ale owszem przyrostu własnej potęgi dostępują, ilekroć same z siebie, nie przestając na sobie, we wzajemnej pomocy a spólnej służbie ducha spółubiegają się i prześcigają". Nie odmawia Cieszkowski ani sztuce, ani nauce prawa do samodzielności, odmawia im tylko prawa do autokracji, domagając się, aby i sztuka i nauka wzrastały pod opieką prawa, mianowicie „konfederacyjnego prawa społeczności ducha".

Ale to wszystko nie jest jeszcze odpowiedzią na pytanie: czy, jeżeli się w tej wolnej konfederacji

wszystkich królestw duszy odda zwierzchnictwo królestwu ideału moralnego, to czy pozostałe królestwa, choćby mu się dobrowolnie poddały, nie ucierpią na tej ofierze? Szukajmy odpowiedzi w psychologji.

Jednym z najważniejszych pierwiastków nauki Towiańskiego była nauka o tonie. W epoce pozytywizmu, kiedy to mistrza Andrzeja poczytywano za warjata, śmiano się z tej nauki, jako niby mętnej, nieokreślonej. Tymczasem jest to nauka bardzo jasna i bardzo określona i zrozumieć ją niezmiernie łatwo, albowiem jej prawdy każdy z nas na sobie z pewnością nieraz doświadczył. Każdy przecie wie, że jego wrażenia i sądy zależą w niemałym stopniu od jego uczuć i nastrojów — i to nietylko współczesnych, ale i poprzednich, uczucie bowiem „nie zmienia się natychmiast wraz z wyobrażeniami, lecz rozpościera się na nowe wyobrażenia, nawet gdy te nie mają żadnego związku z wyobrażeniem, wytwarzającem uczucie“. Zjawisko to, które Towiański nazywał tonem duszy, nazywa nauka psychologji ekspansją, czyli rozlewnością uczucia i stwierdza ten fakt, że „każde silne uczucie dąży do samowładztwa w duszy i wszystkim czynnościom psychicznym udziela swojego zabarwienia“ [1]).

Otóż to właśnie. Jeżeli miłość ideału moralnego jest w czyjejś duszy silna, to wszystkie jej procesy swoiście zabarwia, podobnie jak słońce oświeca ziemię i wszystko, co na niej jest. I, podobnie jak oświecone przedmioty nie tracą ani swoich kształ-

---

[1]) Höffding. *Psychologja*, przekład Mahrburga.

tów, ani swojego samodzielnego bytu, kiedy padają na nie promienie słoneczne, tak i królestwa ducha, kiedy je oświeca słońce ideału moralnego, nie tracą żadnego ze swoich bogactw, ani samodzielności, one się tylko swoiście zabarwiają, przybierają swoisty ton.

Dajmy na to, że jakiś uczony całą duszą kocha swoją naukę, ale że zarazem jest przekonany, iż odkrycia naukowe są nietylko błogosławieństwem dla ludzkości, ale i pomnażają chwałę bożą, iż, co więcej, głównym celem nauki jest pomnażanie chwały bożej: czy jego badania naukowe na tem ucierpią? „Gdy celem jest wszystkich nadobnych nauk odwodzić od występków, a zwracać myśl ludzką ku dobremu, — astronomja, obok niewypowiedzianego powabu dla umysłu, skuteczniej tego dokonać może: kogoż bowiem z badaczy pogląd na rzeczy, tak cudnie Boską opatrznością uporządkowane, tudzież pilne nad niemi rozmyślanie i pewne z niemi oswojenie się nie zagrzeje do cnoty i nie przejmie podziwem dla Stwórcy wszechświata, w którym się całe szczęście i wszystko dobro zawiera?“ Tak mówi — kto? Nie jakiś posługujący się ogólnikami moralista, ani ckliwy kaznodzieja, zapędzający nawet kwiatki i ptaszki w służbę bożą, tylko jeden z największych genjuszów świata: Kopernik! I czy to, że „całe szczęście i wszystko dobro“ pokładał w Bogu, przeszkadzało mu do oddania się całą duszą nauce i czy uszczupliło albo wykrzywiło doniosłość jego odkrycia? Ależ, kto wie, może to właśnie miłość Boga dała mu te skrzydła archanielskie, na których, puściwszy w ruch ziemię, wzniósł się aż

do słońca, aby je zatrzymać w jego obrocie około ziemi?

Inny przykład. Dajmy na to, że nauczyciel całem sercem kocha tę naukę, której uczy, że jednocześnie ma wiarę, iż ze wszystkich ideałów moralny jest najwyższy, oraz iż nic bardziej nie umoralnia, jak nauka: nie ulega wątpliwości, że taki nauczyciel, choćby nawet nigdy nie zbaczał od swego przedmiotu w dziedzinę bezpośredniej moralizacji, samym swoim świętym zapałem, samym tonem swojej duszy, musi się przyczynić do umoralnienia tych, których uczy; a nauka na tem nietylko nic nie ucierpi, ale niepomiernie zyska, albo raczej wtedy dopiero będzie dużo warta!

A twórczość artystyczna czy traci co na tem, jeżeli wyznaniem wiary artysty jest, że ideał moralny powinien być ośrodkiem życia! Bynajmniej! Owo wyznanie wiary spoczywa podczas procesu twórczego, który prawdziwego artystę pochłania całkowicie, w głębi jego podświadomości, ale z tej głębi, niewidziane, niesłyszane, nieuświadomione, zabarwia i grzeje swemi błogosławionemi promieniami całą wizję artystyczną i wogóle całą twórczość.

Mówi Słowacki (w wierszu: *Śni mi się jakaś wielka, przez wiek idąca powieść)*:

Ojczyzny nieśmiertelnej serce wielkie niech słyszę
Ciągle w sobie bijące...

Poeta, w którym ciągle bije wielkie serce ideału moralnego, choćby nawet jego bicia podczas twórczości nie słyszał, nie umknie mu się — ono wybije

piętno tego ideału na utworze. Dante, Milton, Mickiewicz: nie trzeba innych dowodów.

A jeżeli teraz wejdziemy w sferę kultury materjalnej, ujrzymy to samo zjawisko: i ona nie traci nic ze swojej autonomji, ani ze swej wartości, jeśli się przepoi świadomością najwyższości ideału moralnego. Dajmy na to, że robotnik pracuje nietylko z myślą o zarobku, ale i w przeświadczeniu, że spełnia obowiązek, który wziął na siebie dobrowolnie, oraz że się zarówno przez jego spełnianie, jak przez owoce swej pracy, przyczynia do wzrostu dobrobytu powszechnego: czy wówczas nie będzie pracował i pilniej i wydatniej i weselej, aniżeli gdyby celem jego pracy był tylko własny zarobek i napychanie kieszeni bogatym darmozjadom?

Lecz powie kto może: dlaczegoż to właśnie kultura moralna ma być ośrodkiem kultury, a nie inna? Pytamy: jaka?

Może materjalna? Ależ ci nawet, którzy od wzrostu dobrobytu uzależniają rozwiązanie kwestji socjalnej, poczytują dobrobyt jedynie za środek do osiągnięcia czegoś wyższego, niż dobrobyt. A z pośród tych, którzy dobrobyt poczytują za jedyny cel życia, to jest tych, których Bogiem, jak mówi *Pismo święte*, jest brzuch, chyba już niewielu jest takich, którzyby się do tego otwarcie i bez zastrzeżeń przyznawali. Miejmy nadzieję, że zczasem tacy będą już tylko szczątkowemi organami ludzkości.

Więc może kultura intelektualna, albo też estetyczna, powinna być ośrodkiem kultury? Ależ wtenczas rodzaj ludzki jęczałby pod rządami oligarchji,

nie lepszej może od dawnych tyranij politycznych: bo przecie jedynie wybrane jednostki mogą się oddawać badaniom naukowym, albo twórczości artystycznej. Nauka i sztuka mają z natury swojej charakter arystokratyczny i już choćby tylko dlatego nie mogą się stać religją, któraby wiązała wszystkich ludzi wspólnością celu życia.

Ale dosyć tego! Możnaby długo jeszcze piętrzyć dowody i rozumowania, aby uzasadnić tezę, że ośrodkiem kultury powinno być słońce ideału moralnego, ale... czy takich rzeczy można wogóle dowieść? W takie rzeczy można wierzyć albo nie wierzyć, podobnie jak w istnienie Boga albo w nieśmiertelność duszy. Kto tej wiary nie ma, w tego sercu może ona wprawdzie rozbłysnąć, ale roznieci ją nie rozumowanie, tylko coś irracjonalnego: odkąd świat światem, religja nigdy się jeszcze nie narodziła w mózgu filozofa.

To też nie w mózgu filozofa, tylko w sercu Jezusa Chrystusa narodziła się ta religja, która za jedyną prawdziwą wartość człowieka poczytała jego wartość moralną, wskazując mu tem samem cel życia: „Szukajcież tedy naprzód królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, a wszystko będzie wam przydano“. Dzięki tej to właśnie religji mogła w głowie św. Augustyna powstać nowa teorja kultury, teorja, która (niechaj wolno będzie raz jeszcze powiedzieć) jest w swojem jądrze najgłębszą koncepcją kultury, na jaką się myśl ludzka zdobyła. Z niej to właśnie rozwinęła się idea kultury średniowiecznej, idea, która ujęła całą kulturę pod kątem ideału chrześci-

jańskiego i która dlatego właśnie jest — podobnie jak sam Bóg w tym wspaniałym hymnie średniowiecznym, którym do dziś dnia rozbrzmiewają kościoły polskie — święta, mocna a nieśmiertelna.

V

Mówisz: niech sobie ludzie nie kochają Boga,
Byle im była cnota i ojczyzna droga.
Głupiec mówi: niech sobie źródło wyschnie w górach,
Byleby mi płynęła woda w miejskich rurach.

W tych słowach z przedziwną obrazowością ujął Mickiewicz istotę jednego z najznamienniejszych przeżyć religijnych. Człowiekowi religijnemu, t. j. szukającemu sensu życia, jego centralnej wartości, nie wystarcza odczuwać jej istnienie i kochać ją jedynie we własnej duszy, nie wystarcza mu nawet wiedzieć, że ją także inni ludzie odczuwają i kochają: szukając dla duszy oparcia, człowiek religijny temu, co odczuwa, jako najwyższe wartości, nadaje byt objektywny, ideały własnej duszy podnosi na wyżyny wartości kosmicznych, czyli, mówiąc inaczej, skupia je w Bogu. Idea Boga, jeżeli, naturalnie, nie jest w całości ideą gotową, tradycyjną, zaszczepioną w duszy przez wychowanie, jeżeli jest — częściowo przynajmniej — owocem własnych przeżyć religijnych, powstaje właśnie drogą przerzucania tego, co jest dla duszy najwyższą wartością, w zaświaty; tym sposobem uczucie religijne wznosi się do drugiej potęgi, religja staje się poczuciem transcendentnej wartości życia. Ze wszystkich zagadnień psychologji

religji stosunek wartości do rzeczywistości jest problematem najważniejszym: jeżeli to, co poczytuję za najwyższą wartość, nie jest tylko wartością ułudną albo przemijającą, jeżeli jest rzeczywistością — i to kosmiczną, to żyć warto: osiągnę ją nie w tem, to w tamtem życiu; ale, jeśli ta wartość jest tylko ułudą albo jedną chwilą, to poco żyć? Czy w takim razie niebyt nie lepszy od bytu?

Nieśmiertelną zasługą chrześcijaństwa jest, że zagadnienie stosunku wartości do rzeczywistości rozwiązało (inaczej, niż buddyzm) na korzyść życia i bytu. A druga nieśmiertelna zasługa chrześcijaństwa polega na tem, że, za najwyższą wartość poczytując moralność, podniosło ją na wyżyny wartości kosmicznej: Bóg chrześcijański jest już nietylko wszechmocą i wszechmądrością, ale i wszechmiłością. „Ojcze nasz, który jesteś w niebie“: ma słuszność Cieszkowski, że „gdyby był Syn Boży... niczego więcej nas nie nauczył, jedno wstępnego wiersza modlitwy naszej, ...już przez to jedno byłby został Zbawicielem świata“.

Lecz to niepomierne rozszerzenie pojęcia Boga, którego dokonało pierwotne chrześcijaństwo, przerzucając z własnego serca w zaświaty ideał dobra i miłości, jeszcze nie wystarczało świętemu Augustynowi. Wychowany na kulturze starożytnej, która umiała cenić i tworzyć nietylko mądrość i działalność praktyczną w jej dążeniu do realizacji ideałów moralnych, ale także i piękno, — święty Augustyn odczuł w Bogu nietylko prawdę i dobro, ale i piękno. Czy się ten proces dokonał w jego duszy pod wpły-

wem filozofji platońskiej, to nas tutaj nie obchodzi: tak, czy inaczej, był on jego własnem przeżyciem duchowem.

I oto dokonało się w jego duszy coś bardzo wielkiego: odczucie wszystkich naczelnych dążeń ducha ludzkiego, jako wartości kosmicznych, skupionych w Bogu, jako w ich praźródle. Prawda, że w to, aby się te wartości mogły urzeczywistnić na ziemi, nie wierzył. Ale, rozwiązując problemat kultury negatywnie, odmawiając jej wartości, stworzył jednak przez to, że dążeniom ducha ludzkiego, wytwarzającym kulturę, nadał wartość kosmiczną, — nowe podwaliny kultury, a skupiając te wartości w Bogu, wskazał jej jeden punkt centralny, do którego ma dążyć: królestwo Boże. I to jest właśnie idea kultury średniowiecznej.

Spadkobiercą tej idei świętego Augustyna był średniowieczny Kościół katolicki i przystosował ją do życia: usiłował skupić kulturę w jednem centralnem ognisku — służby bożej.

VI

Od samego zarania swego istnienia odznaczał się Kościół przedziwną zdolnością do łączenia kontrastów (*complexio oppositorum),* do utrzymywania możliwej równowagi pomiędzy ideałem a rzeczywistością. Żeby ludzkość, chociaż ją, jak uczy Kościół, dzięki ofierze Chrystusa wspiera łaska boża, mogła zbudować królestwo Boże na ziemi, — w to i Kościół, jak święty Augustyn, nie wierzył i nie wierzy

do dziś dnia. Ale inaczej, niż święty Augustyn, im dalej w czas, w miarę jak gasły oczekiwania ekstatyczne, wywołane tem wstrząśnieniem religijnem, którego źródłem było życie, nauka i śmierć Chrystusa, oraz wiara w Jego zmartwychwstanie, to znaczy w miarę jak gasły te oczekiwania powrotu Chrystusa na ziemię i rychłego początku królestwa Bożego, które musiały odrywać ludzi od realnego życia, — tem jaśniej widział Kościół, że jego stosunek do historji, do wytworzonej przez nią kultury nie może być negatywny, że, przeciwnie, trzeba kulturę w dalszym ciągu budować; tylko w innym, niż dawniej, kierunku, odpowiadającym nauce Chrystusa. Na tę drogę — pozytywnego stosunku do kultury — wszedł Kościół jeszcze przed świętym Augustynem (dowodem — walka z montanistami) i nie sprowadził go z niej święty Augustyn. Ale cel przyświecał Kościołowi ten sam: królestwo Boże; nie można go na ziemi zbudować, — trzeba je przynajmniej zacząć budować, to znaczy trzeba — przy pomocy łaski Bożej, której szafarzem jest Kościół — tak urobić ludzi, żeby po śmierci mogli być mieszkańcami królestwa Bożego; dokonać zaś tego nie można, odwracając się całkowicie od kultury, albowiem jednostki tylko mogą się całkowicie i bezpośrednio poświęcić Bogu; ogół musi żyć na świecie, byleby tylko całe życie, całą ziemską pracę poczytywał jedynie za służbę bożą, jedynie za środek, który, uświęcony łaską bożą, doprowadzi go do królestwa Bożego. *Natura, gratia, gloria* — oto trzy główne szczeble w drabinie wartości średniowiecz-

nych; przez naturę, przez pracę nad nią, to jest przez kulturę, za pośrednictwem łaski, do wiekuistej chwały — oto jaki cel wytknął kulturze Kościół średniowieczny.

Wielka idea św. Augustyna zaczęła się — w swojej najgłębszej istocie — realizować: kultura zyskała ośrodek — w służbie bożej; prowadził ją w tym kierunku Kościół, który w tem właśnie znaczeniu nazwę królestwa Bożego stosuje także i do siebie, do Kościoła.

Dzięki temu ośrodkowi kultura średniowieczna mogła przybrać charakter nierównie bardziej uniwersalny, aniżeli w dawnem państwie rzymskiem: idea jedności tego państwa nie mogła jednoczyć wszystkich jego poddanych: dla cudzoziemców była raczej siłą odśrodkową; tymczasem idea służby bożej, jako drogi wiodącej do królestwa Bożego, jednoczyła wszystkich poddanych Kościoła, bez względu na ich narodowość: dla wszystkich — przez długi czas — była siłą dośrodkową. Jedna to z największych zasług Kościoła średniowiecznego, której mu nie odmawiają ani protestanci[1]), ani moderniści[2]).

Lecz zobaczmy teraz, w jaki sposób Kościół średniowieczny dążył do zjednoczenia wszystkich prądów kultury w jednem łożysku.

Przyświecał mu, raz mocniej, drugi raz słabiej,

---

[1]) Ob. Harnack: *Das Wesen des Christentums.* — K. Müller: *Christentum und Kirche Westeuropas im Mittelalter* (w *Kultur der Gegenwart* I, 4).

[2]) Alfred Loisy: *La religion*, rozdział czwarty, III.

ten ideał, którego światło zapalił w duszach Jezus Chrystus, to znaczy, że za najwyższą wartość człowieka, żyjącego na ziemi, Kościół poczytał jego wartość moralną, w której służbę powinny się zaprząc wszystkie inne wartości. Lecz służby bożej nie uznawał, oczywiście, Kościół średniowieczny, jak nie uznaje jej i dzisiejszy, bez religji, bez kultu, bez wiary w świat transcendentny, jako jedyną wiekuistą wartość. Inaczej być nie mogło i warto się tutaj powołać na słowa znakomitego myśliciela niemieckiego, Wilhelma Diltheya, który w jednem ze swoich wspaniałych studjów o psychologji ludzi w różnych epokach dziejowych[1]) powiedział, że „historja, jak dotychczas, ani jednego razu nie oświadczyła się za możliwością ideału moralności bez religji“, że „nowe czynne siły woli zawsze pozostawały w związku z ideą o niewidzialnem, o nadprzyrodzonem“.

Tak więc w najściślejszym związku z dążnością do realizacji ideału chrześcijańskiego musiała się rozwijać oparta na Ewangelji i na tradycji chrześcijańskiej religja chrześcijańska, jako kult, jako nauka i, co za tem idzie, jako organizacja, jako Kościół; tak więc z chwilą, w której się począł Kościół chrześcijański, okazał się w jego pracy kul-

---

[1]) Studja te, drukowane w kilku rocznikach *Archiv für Geschichte der Philosophie,* wyszły w roku 1914 w książce, jako tom drugi pism zbiorowych Diltheya, p. t. *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (Lipsk, 1914).

turalnej, obok ideału moralnego, ideał kościelno-religijny.

Otóż pytamy: czy się te dwa ideały zawsze łączyły w historji Kościoła średniowiecznego w jeden ideał, religijno-moralny? Odpowiedź brzmi: nie! — i brzmieć inaczej nie może.

Ułomność ludzka i, co za nią idzie, konieczność podziału pracy zrobiła swoje: kultura religijno-kościelna nieraz płynęła osobnym, równoległym strumieniem względem kultury moralnej, a czasem stawała się wielką rzeką, która strumień kultury moralnej zupełnie pochłaniała. Czyli, mówiąc bez przenośni: kultowi i nauce religijnej nieraz oddawał Kościół — w praktyce, oczywiście, nie w teorji — pierwszeństwo nad moralnością, pobożności i prawowierności nad dobremi uczynkami; ideał moralności chrześcijańskiej nieraz się obniżał, nieraz go zmieniano na zdawkową monetę reguł i przepisów, oraz martwiejącej dogmatyki; odstępstwo w tej dziedzinie poczytywano za największy grzech, nie pytając, czy to, co jest grzechem ze stanowiska martwej reguły lub nauki, nie jest właściwie cnotą ze stanowiska żywej prawdy myśli i uczucia i czy ślepe posłuszeństwo Kościołowi, do dziś dnia poczytywane przez niektórych za cnotę, nie jest właśnie grzechem wobec Boga — przeciw Duchowi świętemu. Z jednej strony nadmierna wybujałość praktyk religijnych, które się ze środka stawały celem, oraz ich przewaga nad dobremi uczynkami, a z drugiej nadmierna wybujałość nauki religijnej, która nieraz przerastała potrzeby życia; tępienie herezyj zapomocą środków,

nie mających nic wspólnego z moralnością chrześcijańską, chociaż je obłuda i fanatyzm pozorowały przykazaniem chrześcijańskiej miłości—i wogóle prześladowanie godziwej wolności i uczciwości myśli i uczucia, prześladowanie, z którego żadna obłudna i wykrętna mądrość pseudouczonych nie oczyści historji Kościoła średniowiecznego, a i późniejszego także, — wszystko to było w gruncie rzeczy niczem innem, tylko skrępowaniem autonomji kultury moralnej, wymaganiem, żeby ona ślepo słuchała kultury religijno-kościelnej. Reformacja religijna XVI wieku była, jeśli nie wyłącznie, to w bardzo znacznej mierze, reakcją przeciwko temu właśnie rozdwojeniu kultury, przeciwko supremacji kultury religijno-kościelnej nad moralną. Pierwotnem źródłem psychologicznem nauki Lutra o *sola fide*, nauki, która wrogom reformacji dawała i daje do dziś dnia tyle taniego materjału do jej zwalczania i która w łonie samej reformacji pociągnęła za sobą tyle już nietylko ciężkich nieporozumień, ale i szkodliwych dla życia moralnego błędów, — pierwotnem źródłem nauki, że nie dobre uczynki, tylko wiara zbawia człowieka, było nie co innego, tylko protest sumienia przeciwko utożsamianiu dobrych uczynków z praktykami religijnemi, czyli moralności z kultem religijno-kościelnym.

Dalej. Zarówno kultura intelektualna, jak estetyczna, nie miały w wiekach średnich, naogół biorąc, już nietylko wolności, ale i autonomji — i one musiały się zaprząc do służby bożej pod władzą Kościoła. Filozofja stała się służebnicą teologji, środkiem do

karkołomnego uzasadniania prawdy dogmatów religijnych; historję poczytywano za środek do nauki moralności i obrony Kościoła; naukom przyrodniczym nie wolno było dochodzić do rezultatów, niezgodnych z literą *Pisma świętego*. W dziedzinie kultury estetycznej poezja miała za główne zadanie bądź uczyć, bądź umoralniać, a w najlepszym razie dawać prócz tego, jako przyjemny dodatek, rozrywkę: o rozkoszy estetycznej, jako o jedynym celu poezji, nie było mowy. Inne sztuki — muzyka, malarstwo, architektura — były także prawie wyłącznie służebnicami życia religijnego.

Bunt przeciwko utylitaryzmowi w sztuce — to już bunt przeciwko idei kultury średniowiecznej, to już prądy nowe, których pierwsze dreszcze zawsze zaczynają się już w epoce panowania prądów starych.

Niedosyć na tem. Upodrzędnił Kościół swoim celom także i kulturę materjalną — rzemiosła, rolnictwo, handel, przemysł, a to w tem znaczeniu, że, jako ich główny cel, wskazywał nie wytwarzanie bogactwa materjalnego, nie dobrobyt, tylko zbawienie duszy, którą praca, jako spełnienie obowiązku, choćby najcięższego, udoskonala: ten pogląd na pracę to jedna z największych zasług kultury średniowiecznej, jeden z największych przewrotów, jakich chrześcijaństwo dokonało w pojęciach i w życiu ludzkiem.

Ale i to jeszcze nie wszystko. Nie poprzestał Kościół na zaprzężeniu w służbę bożą kultury jednostek, — sięgnął po władzę nad zrzeszeniami ludz-

kiemi, nie wyłączając państwa, to znaczy: sięgnął po zwierzchnictwo nad kulturą polityczną.

Władza duchowna, sprawowana przez papieża, jako namiestnika Chrystusa, jest słońcem; władza świecka, sprawowana, wszystko jedno przez kogo, księcia, króla, czy cesarza, — jest tylko księżycem. I, jak wiadomo, aby zrealizować tę swoją teorję, nie cofnął się Kościół przed walką z panami tego świata — i wygrał ją częściowo.

Że w tej walce wchodziły w grę względy, ze służbą bożą niewiele mające wspólnego, to nie ulega wątpliwości; ale i o tem wątpić się nie godzi, że idealną zasadą, około której obracała się walka papiestwa z cesarstwem, była wielka i słuszna myśl, że i państwo powinno ulegać temu samemu, czemu posłuszeństwo obowiązana jest cała kultura, to znaczy, że, jak życie prywatne, tak i polityka, zewnętrzna zarówno, jak wewnętrzna, powinna być chrześcijańska — i że głównym celem państwa jest nazewnątrz pokój, a wewnątrz, jak uczy święty Tomasz z Akwinu, zapewnienie wszystkim poddanym takich warunków, któreby im umożliwiły częściowe przynajmniej osiągnięcie ideału chrześcijańskiego. Ta myśl, która u nas przyświecała jeszcze Modrzewskiemu, to jeden z najpiękniejszych kwiatów kultury średniowiecznej, który, chociaż tyle wieków dmuchało i może wiele ich jeszcze dmuchać nań będzie mrozem, nie zmarznie, lecz na nowo zakwitnie — już w życiu, nietylko — jak dawniej i dzisiaj — w marzeniach.

VII

Mówi Słowacki w swej młodzieńczej *Odzie do wolności:*

Niegdyś Europa cała
Była gotyckim kościołem:
Wiara kolumny stawiała,
Gmach niebo roztrącał czołem.

Zbudował ten wielki kościół — Kościół katolicki. Zgromadził w nim wszystkie narody, aby je pouczać, że są członkami jednej rodziny chrześcijańskiej, — idea, która się zrealizowała w wojnach krzyżowych. Tej rodzinie wytknął jeden wspólny cel najwyższy: zbawienie duszy, i jeden wspólny środek, wiodący do celu: poddanie wszystkich bez wyjątku gałęzi pracy pod rozkazy ideału moralno-religijnego. Pojmowanie tego ideału mogło bywać i bywało błędne, ciasne, jednostronne, czyto w bezwzględnem utożsamianiu służby bożej ze służbą Kościołowi, czy też w nadmiernem wyodrębnianiu kultury religijno-kościelnej od moralnej; błędne także mogły bywać i bywały środki, któremi się Kościół posługiwał do realizowania swego ideału, gwałtem zmuszając do wiary: ale sam ideał był, jak jest i będzie, prawdziwy; albowiem kultura ludzka — pod grozą zwyrodnienia i nieszczęścia ludzkiego — musi mieć ośrodek, którym nic innego być nie może, tylko ideał moralny w drugiej potędze, to jest religijno-moralny.

Nie zrealizował go Kościół: ów gmach, którego kolumny stawiała wiara, nie roztrącał czołem nieba,

on tylko przebił czołem chmury, unoszące się ponad ziemią; ale dzięki temu ciemności gmachu oświecił promień tego samego słońca, które zaświeciło w ciemnościach nad Golgotą i którego ciemności nie ogarnęły. Nie zrobił Kościół z ludzi aniołów, ale zaczął robić ze zwierząt ludzi, zaczął ujarzmiać w człowieku bestję ludzką — i ujarzmił ją o tyle, o ile na to pozwoliło to prawo, które odkryła dopiero nauka XIX wieku, a z którem się do dziś dnia nie chce pogodzić niecierpliwe serce ludzkie, że się ewolucja odbywa niezmiernie powoli: tak jest w świecie fizycznym, dlaczegożby miało być inaczej w duchowym?

A jednak mądrość ludowa prawdę mówi, że ciało chodzi wołem, dusza lata ptakiem, — nie we wszystkich, naturalnie, ludziach, ale w jednostkach. Ogół ludzi średniowiecznych nie osiągnął pełni człowieczeństwa, jak nie osiągnęła go ludzkość dzisiejsza: ale dzieje kultury średniowiecznej szczycą się jednostkami, które ciężkiemi, a nawet straszliwemi wysiłkami ducha osiągnęły ideał religijno-moralny i które pracę nad jego osiąganiem poczytywały za najwyższe i jedyne swoje szczęście na ziemi. Jednostkami temi są — święci.

Żywoty ich czytywali dawniej wszyscy, zarówno prostaczkowie, jak inteligencja. Od czasu, kiedy się w epoce oświecenia zachwiała żywa wiara, inteligenci czytywać je przestali; modnym stał się Plutarch, to jest historja heroizmu pogańskiego, — historja heroizmu chrześcijańskiego uchodziła i uchodzi do dziś dnia w oczach wielu — jeżeli nie za głupstwo,

albo oszustwo, jak w oczach wolnomyślnych ludzi XVIII wieku — i nie za wytwór samej tylko fantazji, to w najlepszym razie za lekturę przestarzałą. Otóż można być pewnym, że się to mniemanie tak zwanej inteligencji zmieni, albo raczej już się zaczęło zmieniać — u nas, którzy się zawsze w pochodzie cywilizacyjnym spóźniamy, jeszcze bardzo mało, ale zagranicą, np. we Francji, już bardzo dużo. Tę zaś zmianę zawdzięczamy przedewszystkiem — nauce, która się nakoniec wzięła do badania życia i psychologji świętych.

Zadaniem uczonych historyków było zbadać krytycznie wszystkie źródła do ich życia i odtworzyć je w całej prawdzie. A rezultat tej pracy? Taki, że świętość niejednego świętego pozostaje z powodu braku dostatecznych źródeł, jeśli nie koniecznie zakwestjonowana, to — ze stanowiska nauki — w zawieszeniu, że może być tylko przedmiotem wiary, opartej na wierze w tradycję i na zaufaniu do sumienności procesu kanonizacji. Wielu jednak świętych, żeby wymienić tylko Franciszka z Asyżu, wytrzymało próbę ogniową nowoczesnej nauki, oczywiście nie w tem znaczeniu, żeby ona miała podawać tak zwane cuda za fakty, bo to przewyższałoby kompetencję nauki, która ma prawo stwierdzić tylko, że istniała i istnieje wiara w cuda, a pozatem chyba to tylko jeszcze, że człowiek dobry może dokonać takich rzeczy, jakich ludzie pospolici nigdy nie dokonają, ale w tem znaczeniu, że badania krytyczne stwierdziły, iż byli ludzie, którzy z taką energją i wytrwałością, z takiem zaparciem

się siebie, z tak bezwzględnem ujarzmieniem swojej natury fizycznej, dążyli do ideału miłości Boga i bliźniego, że w porównaniu ze stadem bestyj ludzkich, które przez kurtuazję nazywają się wzajemnie ludźmi, wolno ich nazwać nadludźmi, albo herosami ludzkości. Wielkimi specjalistami w dziedzinie moralności nazwał świętych Loisy w swojej piątej „czerwonej książeczce“ [1]); powiedział za mało: człowiek święty to w swojej dziedzinie zjawisko to samo, które w zakresie nauki albo sztuki nazywa się genjuszem. Zadaniem psychologji jest zbadać psychikę takich genjuszów; zajęli się tem, pomiędzy innymi, z uczonych francuskich Joly — w *Psychologji świętych*, a z amerykańskich James w słynnej książce p. t. *Doświadczenie religijne,* nie mówiąc już o monografjach, poświęconych poszczególnym świętym, np. o książce Pawła Sabatiera, albo Joergensena o św. Franciszku z Asyżu. Badania te wykazują, że w psychologji świętości, jak w każdej wogóle genjalności, nieraz zachodzą zjawiska patologiczne, ale że regułą nie są bynajmiej, nie mówiąc już o tem, że niema nic patologicznego w samej istocie świętości, w tym fakcie psychologiczno-historycznym, że dla niektórych ludzi jedynym celem życia jest doskonałość religijno-moralna i że z miłości tego ideału wyrastają im skrzydła, na których się wznoszą ku jego wyżynom. Wolnomyśliciele XVIII wieku poczytywali te loty za bajkę; wrogowie chrześcijaństwa patrzą na nie do dziś dnia z cynizmem, albo z politowa-

---

[1]) *La Religion*, Paryż (Nourry), 1917.

niem; a są i tacy, którym przypadł do smaku pogląd Nietzschego, że nadczłowiekiem jest nadewszystko taki człowiek, który w poczuciu swej siły gardzi wszelką słabością, który miłosierdzie chrześcijańskie poczytuje za głupotę, a dobroczynność za zbrodnię. Co kto poczytuje za siłę: silnem jest także bydlę, np. Fryderyk Wielki, Katarzyna II, Metternich, Bismarck, Murawjew — wszystko zależy od poglądu na świat i na cele życia. A pogląd na świat zależy przedewszystkiem od tego, czy kto ma zdrowe zmysły. Otóż są ludzie o zupełnie zdrowych zmysłach (do nich należy pomiędzy innymi Mickiewicz), którzy ośmielają się wierzyć, że „gdzieś na wieków późnej fali“ dążenie do świętości będzie uznawane nietylko za największą zasługę człowieka, ale i za największą siłę życia ludzkiego i za najgłówniejsze znamię człowieczeństwa, a że tymczasem jest — z przeproszeniem nieboszczyka Nietzschego — nadczłowieczeństwem:

Człowiek święty jest równie jak Stwórca bogaty,
Bo Stwórca z nim podziela wszystkie Swoje światy.

I są także ludzie o zupełnie zdrowych zmysłach, którzy się poważają mniemać, że ludzie, którzy w dziedzinie kultury religijno-moralnej przodowali swojej epoce, są królami-duchami ludzkości, nie mniej z pewnością, a może i więcej zasłużonymi od tak zwanych „wielkich ludzi“, t. j. ludzi, którzy położyli wielkie zasługi w innych dziedzinach kultury. Jeżeli świętych nie nazywamy pospolicie ludźmi

wielkimi, to dlatego, że nie rozumiemy dobrze, na czem polega prawdziwa wielkość człowieka.

Wieki średnie rozumiały to dobrze i wydały długi poczet ludzi naprawdę wielkich — świętych; i oni to stanowią najlepszą legitymację wielkości kultury średniowiecznej; oni to zrealizowali jej wielką ideę, aby „zestrzelić myśli w jedno ognisko i w jedno ognisko duchy“.

VII

Lecz przyszedł czas, kiedy poszczególne myśli i duchy przestały się skupiać w jednem ognisku, kiedy bądźto zaczęły sobie szukać ognisk nowych, bądź też zapragnęły być same nowemi ogniskami: to już zrazu świt, a potem pełne światło kultury nowoczesnej, które przyświeca jej widnokręgowi do dziś dnia.

Kultura, którą Kościół średniowieczny pragnął zestrzelić w jedno ognisko służby bożej, zaczęła się różniczkować — i oto ideał religijno-moralny, który dawniej był wyrazem i regulatorem całości życia duchowego, coraz więcej tracił ten charakter.

Nasamprzód, już pod koniec wieków średnich, zaczęła walczyć o samodzielność kultura polityczna pod hasłem niezależności władzy świeckiej od duchownej. W epoce odrodzenia, chociaż, jak to już dzisiaj dobrze wiadomo, miało ono w zaraniu swojem charakter odrodzenia religijno-moralnego, chociaż było reakcją przeciw zmaterjalizowanemu i kost-

niejącemu w martwych regułach Kościołowi [1]), wyodrębniła się z jednolitej kultury religijno-moralnej kultura moralna i materjalna pod hasłem: „życie dla dobrobytu i doczesnej rozkoszy, dla człowieka, nie dla Boga“, a poczęści także, zwłasza we Włoszech, kultura estetyczna — pod hasłem wolności sztuki od celów religijno-moralnych. A i kultura intelektualna, także już w epoce odrodzenia, zaczęła protestować przeciwko więzom, jakie na nią nałożyło średniowiecze, co z biegiem czasu musiało doprowadzić do zupełnej wolności nauki i sekularyzacji szkoły. A jakby mało było jeszcze tego rozbicia kultury, nastąpiło w wieku XVI — pod postacią reformacji religijnej — rozdwojenie tej nawet kultury, która pragnęła być ośrodkiem całego życia Europy zachodniej, — religijno-kościelnej.

Nie dosyć na tem. Poszczególne gałęzie kultury, odszczepiwszy się od wspólnego pnia życia średniowiecznego, im dalej w czas, tem śmielej dążyć zaczęły już nietylko do autonomji, ale i autokracji.

Ze szczególną siłą dążyła do niej kultura polityczna pod hasłem: „wszystko dla państwa, nie wyłączając nietylko szczęścia jednostki, ale i jej — sumienia“; doszło do tego, że jeden z myślicieli XIX w., oczywiście niemiecki, Hegel, ubóstwił państwo, to państwo, którego ostatni, miejmy nadzieję,

---

[1]) Rezultat najnowszych badań nad początkami i cechami odrodzenia przedstawił Zygmunt Łempicki w niezmiernie cennej rozprawie: *Idea renesansu* (Lwów, 1919).

autokrata pouczał swoich żołnierzy, że, choćby im kazał zamordować rodzonego ojca i matkę, powinni być posłuszni — dla dobra i potęgi państwa.

Wolnomyślni intelektualiści XVIII wieku pragnęli upodrzędnić życie ludzkie kulturze umysłowej, w tem złudnem, ciasnem, naiwnem przekonaniu, że człowiek, który posiędzie oświatę, *eo ipso* będzie i szczęśliwy, i moralny.

W wieku XIX ukazali się opętani esteci, którzy za szczyt kultury poczytali kulturę artystyczną, w tem niemniej złudnem, ciasnem i naiwnem przekonaniu, że sztuka jest jedyną drogą nietylko do szczęścia, ale i do wszechwiedzy, nie wyłączając poznania absolutu.

Wyznawcy materjalizmu historycznego, z teoretykiem socjalizmu, Marksem, na czele, twierdzą, że najważniejszem zagadnieniem kultury jest problem kultury materjalnej, ekonomicznej, że głównem źródłem niedoli ludzkiej jest głód, płynący z nierówności ekonomicznej, że, kiedy wzrośnie dobrobyt powszechny i nierówność ekonomiczna zniknie, a przynajmniej zmaleje, — wtedy dopiero świat wejdzie na prawdziwą drogę życia.

Quot capita, tot sensus! Naprawdę przychodzi na myśl pieśń Asnyka o tym ptaszku, który, siedząc na drzewie, dziwował się ludziom,

Że najmędrszy z nich nie wie,
Gdzie się szczęście znajduje;
Bo szukają dokoła
Tam, gdzie nigdy nie bywa...

Trwonią życia dzień jasny
Na zabiegi i żale:
Tylko w piersi swej własnej
Nie szukają go wcale.

Gdyby go szukali we własnej piersi, to, kto wie, możeby jednak znaleźli na jej dnie prawdę religijną, wszczepioną przez dziewiętnaście wieków kultury chrześcijańskiej, że najwyższą wartością życia jest realizowanie ideału moralnego, prawdę, którą największy myśliciel nowoczesny, Kant, włączył także do szeregu prawd filozoflcznych — w tej przepięknej wypowiedzi: „Dwie rzeczy napełniają serce nowym zawsze i rosnącym podziwem i czcią, im częściej i wytrwalej głowa o nich myśli: niebo gwiaździste nade mną i prawo moralne we mnie“.

A jaki rezultat tego, że się dudzkość nie umiała jeszcze zdobyć na tę jedyną prawdziwą orjentację życia? Taki, że

...świat, straciwszy prawdy promień złoty,
Drogę zbawienia i żywota słowo,
Krzyk rozpaczliwy podnosi sieroty,
Patrząc na mękę pokoleń dziejową.

W poezji XIX wieku, w której się wiernie odbiły jego uczucia, jest więcej bólu, niż radości...

Dlaczego w pierwszej połowie tego stulecia najpopularniejszym poetą był Byron? Dlatego, że był poetą bólu i zwątpienia. A w wieku XX ten polski poeta, któremu najwięksi nawet nie dorównali u nas głębokością odczucia zagadnienia religijnego, Kasprowicz, w najpiękniejszych może swoich po-

ezjach — *W ciemności schodzi moja dusza* — skarży się żałośnie:

Modlitwo moja! Cichaś i bez słów,
Choć jesteś sercem głośnych jęków świata,
Który, ścigany przez złowróżbny huf
Nędz nieodstępnych, ku gwiazdom ulata
Z tobą, modlitwo cicha i bez słów!

Na ziemię bożą wielki upadł cień,
Widma rozpaczy po jej ścieżkach suną,
Powietrze pełne ich wymownych drżeń,
Że mrok się rozległ nad zagasłą łuną,
Że na tę ziemię wielki upadł cień...

Dlaczegoż to „na ziemię bożą wielki upadł cień“? dlaczego „widma rozpaczy po jej ścieżkach suną“?

Oprócz „nędz nieodstępnych“, t. j. tych wszystkich nieszczęść i bólów, które są i zawsze będą nieodłączne od tego tajemniczego zjawiska, które się nazywa życiem, — dlatego właśnie, że do dziś dnia jeszcze ludzie, bojąc się, czy nie widząc tej jedynej prostej i jasnej drogi, którą im wskazał Chrystus, chodzą po manowcach i szukają tego, co nazywają szczęściem, — w ciemnościach.

Rewolucja francuska — przez to, że wypowiedziała walkę na śmierć i życie zbrodniom starego, arystokratycznego świata — była, jest i będzie chlubą Francji i jednym z największych czynów ludzkości. Ale czy, demokratyzując prawa człowieka, przyczyniła się w równej mierze do demokratyzacji i pogłębienia poczucia obowiązku, czy wpoiła w ludzi przekonanie, że prawa człowieka są nie-

tylko poto, aby z nich korzystać, ale i poto, żeby je pełnić, i że ze wszystkich praw człowieka największem jest prawo moralne? Wolno wątpić.

Nie brakło i w nowszych czasach usiłowań przywrócenia temu prawu naczelnej roli w kulturze; raz po raz rozlegały się głosy, które nawoływały do upodrzędnienia całej bez wyjątku kultury ideałowi religijno-moralnemu. Wystarczy przypomnieć poezję Krasińskiego [1]), a nadewszystko dwa ostatnie

---

[1]) Krasiński myśl swoją o przepojeniu wszystkich bez wyjątku gałęzi kultury pierwiastkiem religijno-moralnym, myśl, która przenika całą jego poezję, najwyraźniej i najsilniej wypowiedział w jednym z listów do Delfiny Potockiej r. 1841 oraz w *Niedokończonym poemacie.* „Dotąd ziemski świat rozdzielon od duchowego, od niebieskiego: religji i Boga dotąd w handlu, w ekonomji politycznej, w rozdawnictwie i układzie bogactw nie znajduje się... Jeszcze nie stało się na tej kuli ziemskiej pojednanie woli ludzkiej z Bożą wolą w okręgach świata. Stąd tak napozór razi nas i kaleczy to prawo wieczne, ogłoszone przez Chrystusa, a którą jest naturą samą rzeczy. Nie prawo temu winno, nie logika boża — ale wola nasza, jeszcze dziecinna, co nie przystąpiła do wiekuistej woli i łaski. Gdyby i w rzeczach świeckich była religja, była wszechprzytomność Boża, gdyby i handel, i bankierstwo, i wszystko podobne stało się kapłaństwem, było uważanem jako sakrament — wtedy tylko ten miałby więcej śród ludzi, ktoby miał więcej i przed Bogiem — to jest, duch wyższy, moralnie świętszy i piękniejszy posiadałby tem samem wyższą potęgę i większy zysk nawet — bo jedynie tylko miłosierdzie, rzetelność, sprawiedliwa pomoc i usługa miłościwa, drugim wyświadczona, stałyby się celem handlu — i podobnie wszędzie, w każdej sferze ludzkiej“. *(Wyjątki z listów Z. K.*, tom I, Paryż 1860, str. 88—89). „Alboż ołtarze Boga tylko pod katedr sklepieniem? — Wszędzie: i w izbie poselskiej, i na trybunale, i w kole wybor-

kursy *Prelekcyj paryskich* Mickiewicza, do dziś dnia figurujące na *Indeksie,* albo też wspaniałe w swojej potędze świętego oburzenia na zwyrodnienie moralne Europy i w swojej miłości ideału moralnego powieści i broszury Tołstoja. A niemal wszystkie encykliki Leona XIII czem są w swojej myśli przewodniej, jeśli nie nawoływaniem do uczynienia z moralności chrześcijańskiej ośrodka życia — we wszystkich bez wyjątku jego objawach, czyli do nawrotu do idei kultury średniowiecznej?

Odpowiedź na te wszystkie wołania dała historja pod postacią straszliwej wojny światowej i okropnej demoralizacji chwili obecnej.

IX

Co będzie dalej? Czy ludzkość (jak w to wierzył Mickiewicz), narobiwszy kręgów, wróci po długiej błąkaninie do punktu, w którym opuściła prawdziwą drogę? — czy powróci — nie do kultury średniowiecznej (bo to niemożliwe i... niech Bóg broni!), tylko do jej naczelnej idei, ażeby ją zrealizować lepiej, niż wieki średnie? Powróci, niezawodnie powróci, ale wtedy dopiero, kiedy się przejmie

---

ców, i w kole wybranych, i na stolicy władnej, i na rynku pospolitym, i w rękodzielni, i na giełdzie, i w sztuce każdej, i w każdej umiejętności Pan dojrzan, poznan, uczczon i wykonan być musi — być musi i będzie! Każden trud w posłannictwo, każden urząd w kapłaństwo się zmieni — i czcią Tego, który jest, będzie być i żyć! *(Niedokończony poemat, Pisma,* V, 331).

nakoniec tą prawdą, że trzeba tak żyć, aby ani w uczuciu, ani w myśli, ani w woli nie było rozdźwięku pomiędzy wrodzonym każdemu człowiekowi pędem do szczęścia a dążeniem do realizacji ideału moralnego, która jest i będzie niemożliwa bez wysiłku, bez walki, bez cierpienia. Groza stwierdzonego przez Kanta dualizmu pomiędzy wolą zmysłową, dążącą do szczęścia, a wolą moralną, dążącą do cnoty, musi być zażegnana; te dwa cele działalności człowieka muszą popłynąć jednym strumieniem; ich synteza musi się dokonać inaczej, niż jej dokonał Kant, to znaczy: ludzkość musi uwierzyć nie w to, że jedynie moralność, jako najwyższa ze wszystkich wartości, jest godna szczęścia, ale że jedynie moralność jest szczęściem.

„Takie to już czcigodne prawo rozwoju ludzkości, że szczęśliwą stawać się ona może jedynie — stając się lepszą“ [1]). I w tym duchu właśnie powinno się odbywać przyszłe wychowanie ludzkości, jej przyszła dyscyplina moralna. Utożsamienie szczęścia z moralnością — oto naczelny problem kultury. Wielka idea kultury średniowiecznej nie przestała i nigdy nie przestanie być prawdziwą w tem, co jest jej treścią najistotniejszą: ośrodkiem całej kultury ludzkiej powinna być kultura moralna.

Czy Kościół katolicki, który się starał w wiekach średnich tę ideę zrealizowć i który ją poczęści zrealizował (tak, jak ją pojął), stanie jeszcze kiedy na czele pochodu ku jej wyższej realizacji?

---

[1]) Loisy, j. w. 261.

czy to Kościołowi katolickiemu sądzono dokonać wielkiego dzieła zjednoczenia kultury w jednym ośrodku? Na to pytanie zgodnej odpowiedzi być nie może.

Jedni, wierzący katolicy, chociaż, kto wie, może już nie wszyscy, odpowiedzią zapewne: tak! I tą ich pewnością, płynącą z wiary, nie zachwieje ani to, że rozłam Kościoła, jaki się dokonał w wieku XVI, trwa do dziś dnia, ani to, że wolna myśl sieje nieprzerwanie od czasów Kartezjusza coraz większe zniszczenie w szeregach wierzących; kto jest głęboko wierzącym katolikiem, ten może wierzyć, że przyjdzie czas, kiedy się wszyscy chrześcijanie znowu znajdą pod skrzydłami Kościoła. A ponieważ wiara istotnie cuda czyni — w duszy wierzącej, więc kto jest głęboko wierzącym katolikiem, ten wiary swojej, że to Kościół jest powołany do przywrócenia jedności rozbitej kulturze, nie straci nawet i wtedy, kiedy usłyszy pogląd, że Kościół ogłoszeniem dogmatu o nieomylności papieża, nauką o niezmienności swojej nauki i encykliką Piusa X o modernizmie uniemożliwił — sobie postęp, a większości tych, co się od Kościoła oderwali, powrót na jego łono. Kto jest głęboko wierzącym katolikiem, tego taki pogląd... boli, gniewa i oburza.

Inni natomiast mówią sobie:

Daremne żale, próżny trud,
Bezsilne złorzeczenia,
Przeżytych kształtów żaden cud
Nie wróci do istnienia!

Mówią tak, bo są pewni, że rozłam w Kościele trwać będzie i nadal, że wolna myśl sprawiać będzie w szeregach wierzących coraz większe spustoszenia, że Kościół nigdy już nie dokona zjednoczenia rozbitej kultury, chyba że za niezbędny warunek przynależności do swego łona poczytywać będzie nie ślepe, tylko dobrowolne posłuszeństwo — i nie bezwzględną prawowierność dogmatyczną, tylko wspólność uczuć religijno-moralnych i wspólność poglądów na zadania życia.

Ale dajmy pokój temu wszystkiemu: dalekiej przyszłości nie przewidzi nikt. Zapytajmy raczej: czy chwila obecna, czy ta nowa wielka epoka historyczna, która się zaczęła dnia 1 sierpnia r. 1914, z pewnością niemniej wielka od tej, która się zaczęła dnia 14 lipca roku 1789, — czy przyniosła w zaraniu swojem coś, co będzie mogło być dźwignią pracy około zjednoczenia kultury w ognisku ideału religijno-moralnego?

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że przyniosła: naprawiła zbrodnię rozbioru Polski, przywróciła niepodległość innym także narodom. Nieprędko jeszcze — nie łudźmy się — skończy się walka o prawa narodów całkowitem zwycięstwem sprawiedliwości; będzie się ona toczyła niemniej długo, jak walka o prawa człowieka, rozpoczęta przez rewolucję francuską i także jeszcze nie skończona. Z tem wszystkiem godzina nowej epoki już wybiła: prędzej czy później państwa przestaną się tworzyć naprzekór narodowościom, nie będą już, jak mówi

Krasiński, „rozćwiertowaniem jednej lub kilku narodowości na korzyść martwego ideału gabinetowego“.

Ta straszna fala demoralizacji, która, jak zawsze po wojnie, zalała mętami swojemi świat, odpłynie, ale idea prawa narodów już nie odpłynie. A jej urzeczywistnienie jest niezbędnym warunkiem zwycięstwa ideału moralno-religijnego, bo moralnym stać się może tylko człowiek wolny, zrzeszający się z innymi ludźmi — dobrowolnie, nie gwałtem. A z wyjątkiem nielicznych doktrynerów i garści degeneratów moralnych, czy umysłowych, skazanych na wymarcie, czy jest choć jeden człowiek, coby — przy dzisiejszym stanie kultury — widział możność naturalniejszego, a więc skuteczniejszego, zrzeszania się ludzi, które jest do realizacji ideału moralno religijnego niezbędne, od tego zrzeszenia, które się opiera na przynależności do jednego narodu, posiadającego własne państwo, własną niepodległą ojczyznę? Ideał zrzeszenia się całego rodzaju ludzkiego we wzajemnej miłości jest wciąż jeszcze w obłokach i dopóty nie zstąpi na ziemię, dopóki się we wzajemnej miłości nie zrzeszą poszczególne narody. A to zrzeszanie się narodów jest najwyższą szkołą obowiązków moralnych, albowiem ze wszystkich dobrodziejstw, jakie daje swoim dzieciom wolna ojczyzna, największem jest to, że zaprzęga je w dobrowolną służbę wspólnego obowiązku moralnego, to znaczy, że im umożliwia i ułatwia pełnienie tego, co jest głównem znamieniem człowieczeństwa, właściwym sensem życia ludzkiego.

Oto co nam przynosi chwila obecna, oto dla-

czego jest początkiem nowej epoki w historji świata. I bądźmy pewni, że także w tej nowej epoce Jezus Chrystus, jak mówi Asnyk,

...spełnia dalej odkupienia dzieło,
I to, co w krwawej bezprawia powodzi,
Pod znakiem jego walcząc, zatonęło,
Wraz z nim w postaci doskonalszej wschodzi...
I, zanim grobu łono się zamknęło,
W sercu ludzkości Bóg się znowu rodzi.

KSIĄŻKA O SAMUELU I SEKLUCJANIE.

W roku 1907 Akademja Umiejętności w Krakowie przyznała nagrodę Barczewskiego księdzu Ignacemu Warmińskiemu za obszerne dzieło o Samuelu i Seklucjanie[1]), uznając je za najlepsze z pośród wszystkich badań historycznych i historyczno-literackich, jakie się u nas ukazały w roku 1906. Sprawiedliwszego wyroku nie można było wydać: książka ks. Warmińskiego, to dzieło znakomite w całem znaczeniu tego wyrazu i warto naprawdę zapoznać z jej zdobyczami naukowemi tych, którzy nie czytują książek o charakterze tak specjalnym.

I

O Andrzeju Samuelu, eks-dominikaninie, który już około roku 1525 krzewił reformację, naprzód w Poznaniu, a potem, zmuszony opuścić Wielkopolskę, w Prusach, pod opieką księcia Alberta, — ci nawet, których żywo zajmuje historja ojczysta, słyszeli bardzo mało albo nic. Prawdę powiedziawszy, niewiele na tem stracili, już bowiem P. Tschackert, dokładny znawca ówczesnych stosunków, wykazał, że był to człowiek bardzo nieciekawy: małoduszny, samolubny, kłótliwy, niespokojny, zarozumiały; a ba-

---

[1]) *Andrzej Samuel i Jan Seklucjan.* Z polecenią Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Poznaniu napissł ks. dr. I. Warmiński, członek tegoż Towarzystwa, Poznań, 1906, str. XVI i 550.

dania ks. Warmińskiego, oparte na niezwykle rozleglej i gruntownej znajomości źródeł archiwalnych i literackich, potwierdzają ten sąd w zupełności.

Prawdziwie na swoje utrapienie sprowadził Samuela do Poznania biskup Sebastjan Branicki, ani przypuszczając, że wpuszcza wilka do owczarni. Rychło jednak zaczęto się na nim poznawać, wytoczono mu nawet proces o herezję; ale Samuel nietylko umiał się wykręcić, ale tak dalece uśpił czujność Branickiego, zwierzając mu się, iż pragnie jechać na dalsze studja teologiczne zagranicę, że biskup dał mu zasiłek na drogę, nie wiedząc oczywiście, że chytry mnich wyłudził już był pieniądze od jakiejś panny Małgorzaty z Poznania, obiecując się z nią ożenić i że chodzi mu o teologję nie katolicką, tylko protestancką. Po krótkim pobycie w Wittenberdze przeniósł się Samuel do Lipska, gdzie sprzeniewierzył się niebawem Małgorzacie, pojmując w małżeństwo Annę, córkę Gunterada, patrycjusza lipskiego, a siostrę żony słynnego Kaspra Krucygiera, doktora i profesora teologji protestanckiej w Wittenberdze. W Lipsku nawiązał stosunki listowne z księciem Albertem, wkradając się w jego łaski i żebrząc natarczywie o zasiłek. Książę odpowiadał zazwyczaj milczeniem na listy błagalne Samuela, a wówczas ten, nie bacząc na grożące mu ze strony władzy kościelnej niebezpieczeństwo, nie zważając nawet na wyrok śmierci, który wydał nań sejm krakowski, przybył w roku 1543 do Poznania, w nadziei, że bawiący tam właśnie książę zasłoni go swoją opieką. Nadzieja nie zawiodła: po długich za-

biegach i żebraninach wcisnął się Samuel do książęcego orszaku i wraz z Albertem wyjechał do Prus, marząc o katedrze teologji w świeżo założonym uniwersytecie królewieckim. Nie otrzymał jej nigdy, — zapędzono go natomiast do propagandy nowowierczej wśród Mazurów, dając mu urząd pastora w miasteczku Dąbrownie (leżącem tuż obok Grunwaldu i Tannenberga) i superintendenta czy archidiakona nad okolicznem duchowieństwem nowowierczem. Wziął się Samuel raźno do pracy: parafjan traktował brutalnie; na jednego z nich rzucił klątwę za to, że nie mogąc znaleźć rodziców chrzestnych, spóźnił się o kilka dni z chrztem dziecka; podwładnych sobie pastorów zamęczał cyrkularzami. Wyrzucono wreszcie doktora teologji z Dąbrowny i przeniesiono do Passenheimu (niedaleko Szczytna), z napomnieniem, by się lepiej sprawował. Jakoż poprawił się: raz, podczas Zielonych Świątek, nagabywał pożądliwie niewiasty pod ratuszem; kłócił się i swarzył, z kim tylko mógł; obowiązki pełnił opieszale, parafjanom wymyślał na kazaniach od osłów, głupców i łajdaków; to też ci przestali łożyć na jego utrzymanie i skarżył się Samuel przed księciem, że mu piwa braknie i że nawet bydlątka wyżywić nie może. Ale nie pomogło nic: znów go wyrzucono i niefortunny mnich schronił się z żoną i dziećmi do Kwidzynia, gdzie niebawem, w roku 1549, życia dokonał.

Czemże zasłużył sobie Samuel, że się nim ludzie jeszcze zajmują? Tem przedewszystkiem, że był to jeden z najwcześniejszych w Wielkopolsce krzewi-

cieli luteranizmu, że więc działalność jego kaznodziejska w Poznaniu jest ściśle związana z początkami reformacji w Polsce; tem dalej, że z pod jego pióra wyszły pierwsze polskie książki nowowiercze, dziś wprawdzie zatracone zeszczętem, ale współcześnie szerzone gorliwie przez zwolenników reformacji, nietylko w Poznaniu, ale po całym kraju; tem nakoniec, że losy jego są ściśle splątane z losami Jana Seklucjana.

II

O nim słyszało się i wiedziało więcej, niż o mnichu Samuełu; imię jego wymawiało się nawet z niemałym szacunkiem, jako tego, który obdarzył Polskę pierwszym drukowanym przekładem *Nowego testamentu.* A czem było dla Polski XVI wieku (jak i dla wszystkich innych narodów chrześcijańskich tego stulecia) *Pismo święte* w języku ojczystym, to dobrze i pięknie wyjaśnił Seklucjan, pisząc w dedykacji Zygmuntowi Augustowi: „Gdyby W. K. M. ku Koronie polskiej wiele królestw przydał, jeszczeby W. K. M. tak wielkiego pożytku poddanym swoim nie zdziałał, jako jest słowa Pańskiego językiem polskim drukowanie“.

Nie przesadził Seklucjan, a sprytny, jak zawsze, wielbiąc króla, daleko więcej wielbił siebie: przecie nie król, tylko on, „naliższy sługa“ królewski, dokonał tego wielkiego dzieła, większego od „przydania“ Polsce wielu królestw, więc jakiejże zapłaty

godzien? Długo na nią nie czekał: doczekał się i powszechnego uznania i poważnych zysków materjalnych, które mu zawsze jeszcze więcej na sercu leżały, aniżeli uznanie. Wprawdzie, kiedy w r. 1556 wydał przekład *Nowego testamentu* Szarfenberger, zyski się zmniejszyły, ale uznanie nie zmalało, chociaż tu i owdzie chodziły między ludźmi szepty, że zmaleć powinno; ale szepty były zbyt ciche i jakoś niewyraźne, a zczasem umilkły nawet zupełnie; i mógł się Seklucjan nadal chełpić swojem dziełem i żywić nadzieję, że i po śmierci ludzie dochowają mu wdzięcznej pamięci. Ta nadzieja nie zawiodła go; historja literatury nie zapomniała mu tej wiekopomnej zasługi, że on pierwszy zdobył się na drukowany przekład polski *Pisma świętego.*

Ale o czem z pewnością nawet nie zamarzył Seklucjan, — że on, co tak zawzięcie walczył z Kościołem i duchowieństwem katolickiem, najwyższą i jedyną godną podjętego dla Korony polskiej trudu nagrodę otrzyma dopiero w XX wieku i że zawdzięczać ją będzie duchownemu katolickiemu — i to z tego samego Poznania, w którym walkę z Kościołem rozpoczął. Tą zaś nagrodą jest właśnie dzieło księdza Warmińskiego, który, w uznaniu zasług Seklucjana, położonych około przekładu *Pisma świętego*, dowiódł jasno, wyraźnie, niezbicie, że przetłumaczył je... Stanisław Murzynowski. Biedny Seklucjan! Czy mógł się spodziewać, że prawda, jak oliwa, nawierzch wypłynie, że, co za jego czasów tylko szczupła garstka ludzi wiedziała, to po wiekach dopiero wykryje bystra krytyka filologiczna? A nie tę jedną

psotę wypłatał Seklucjanowi ks. Warmiński, który pierwszy we właściwem świetle pokazał nam nietylko jego życie i działalność, ale i jego charakter.

III

O młodych latach Seklucjana nie posiadamy pewnych wiadomości. Zdaje się, że przyszedł na świat w drugiem dziesięcioleciu XVI wieku; ale skąd pochodził, czy może z Siekluki w Małopolsce, czy też z Siekluk w Wielkopolsce, gdzie i jak się kształcił, czy był rzeczywiście zakonnikiem, jak utrzymuje Stanisław Reszka — tego nie wiemy. Pierwszą pewną wiadomością jest, że w r. 1536 immatrykulował się w uniwersytecie lipskim, gdzie po pewnym czasie otrzymał stopień bakałarza sztuk wyzwolonych i gdzie przejął się mocno duchem nowowierstwa. Pod koniec r. 1538 jest już w Poznaniu i korzysta z opieki Łukasza Górki i jego syna, Andrzeja. Tutaj to poznał się z Samuelem, na którego, jak się zdaje, oddziaływał w duchu akatolickim, któremu później ułatwił ucieczkę i którego pisma nowatorskie zczasem po kraju będzie szerzył.

O szkodliwości tych pism przekonały się rychło władze kościelne: reformacja rozpowszechniała się w diecezji poznańskiej. Musiano się bronić: archidiakon gnieźnieński wyjechał na wizytację pasterską, podczas której stwierdzono przez świadków, że duszą ruchu nowowierczego w diecezji jest Seklucjan. Dnia 20 lipca r. 1543 wręczono mu akt oskarżenia, a 17 sierpnia tegoż roku odbył się pod przewodnic-

twem biskupa Branickiego sąd. Seklucjan zaczął kręcić: przyznać się otwarcie do apostazji nie miał najmniejszej ochoty, nie mając powołania na męczennika, więc jednych zarzutów, np., że bronił Lutra i jego nauki, zaparł się w żywe oczy, na inne, np. co do postu, dał odpowiedź wykrętną. Wobec tego Branicki zawiesił chwilowo wydanie stanowczego wyroku i rozkazał przeprowadzić śledztwo ponownie.

Wypadło ono fatalnie dla Seklucjana, który też przeczuł pismo nosem i na roki biskupie, zwołane na dzień 24 września, nie stawił się, pod pozorem, że, jako pisarz przy cle królewskiem w Poznaniu *(notarius in thelonio)*, musi bezzwłocznie wyjechać na granicę śląską. Sprawę sądzono więc zaocznie i również zaocznie wydano wyrok: Seklucjan jest winien „błędów heretyckich“ i odwoła je dnia 21 października publicznie, w kościele, po kazaniu, a przed sumą. Nie dosyć na tem: Branicki, obawiając się, że Seklucjan, ufny w opiekę Górki, poddać się wyrokowi nie zechce, postanowił na wszelki przypadek zabezpieczyć powagę swojego sądu i w tym celu wyjednał u Zygmunta Starego rozkaz do starostów i podstarostów wielkopolskich, by kryjącego się Seklucjana schwytali i władzom kościelnym wydali. Ten dowiedział się o wszystkiem i narazie, może za radą Górki, postanowił kapitulować: stanął przed biskupem, abjurację wykonać obiecał, prosił tylko pokornie o złagodzenie jej formuły i, co za tem idzie, o odroczenie terminu. Biskup pozwolił: przesunął termin o cały tydzień, a przez ten czas formułę złagodził — nie jej istotę oczywiście, tylko

formę. W niedzielę, dnia 28 października, przybył Branicki do kolegjackiego kościoła farnego i po kazaniu, w otoczeniu duchowieństwa i w szatach pontyfikalnych, udał się do przysionka kościelnego i zasiadł na *faldistorium*. Słowem, wszystko było już gotowe na przyjęcie pokutnika, nie brakło niczego i nikogo — z wyjątkiem pokutnika. Pokutnik bowiem drapnął gdzieś w okolice Poznania: na dokonanie abjuracji nie pozwolili mu jego współwyznawcy (w ich liczbie Samuel) w tem słusznem przekonaniu, że abjuracja zdyskredytuje nową wiarę wobec jej zwolenników. Skończyło się na tem, że Branicki uroczyście obwołał Seklucjana jako heretyka, a Seklucjan, na podobieństwo swego przyjaciela Samuela, powlókł się za orszakiem księcia Alberta do Prus.

Ale wkrótce zatęsknił za ojczyzną i już w kilka tygodni po odjeździe postanowił wracać, licząc na opiekę i pomoc ludzką. I nie przeliczył się: na sejmie piotrkowskim r. 1544 kilku posłów i senatorów jęło prosić starego króla, by Seklucjanowi choć na krótko wrócić pozwolił, pragnie on bowiem pojednać się z Kościołem; na taki argument serce królewskie zmiękło: ze względu, że „Kościół Boży nikogo od siebie nie odpycha“, kazał król wystawić dla Seklucjana glejt na cztery tygodnie. Tego tylko było mu trzeba; o pojednaniu z Kościołem, oczywiście, nawet mu się nie śniło, ale, myślał sobie, zdoła może przekonać króla, iż nie Branicki, tylko on, Seklucjan, ma za sobą prawdę. Więc popędził na sejm do Piotrkowa, by posłuchanie u króla uzyskać; ale spotkał go zawód: król nie chciał go na

oczy widzieć, a czas upływał; obiecano mu wprawdzie przedłużyć glejt, ale, że go nie mógł, jak sam powiada, „przez sześć dni czekając, dostać“, „musiał zasię z gardłem na jakie prześpieczniejsze miejsce uciekać“ — dokąd, niewiadomo; wiadomo tylko, że teraz dopiero, w tem „prześpiecznem miejscu“, odsłonił przyłbicę: prawdopodobnie, już jadąc do Piotrkowa, miał gotowe swoje *Wyznanie wiary chrześcijańskiej*, teraz zaś uzupełnił je i posłał do Królewca do druku.

IV

Pierwsze to dziełko Seklucjuna (1544), chociaż dla teologji protestanckiej w Polsce większego znaczenia nie posiada, ale dla historji reformacji polskiej ma znaczenie niepoślednie, jako pierwsza synteza tego wszystkiego, w co nowowiercy polscy wierzyli i co z nauki katolickiej odrzucali. A i w historji literatury polskiej zajmuje to pismo stanowisko wybitne, jako pierwszy w XVI wieku utwór prozy, który nie jest ani tłumaczeniem, ani przeróbką, jak pierwsze nasze książki i książeczki, ale pracą samoistną, a do tego wcale mocno indywidualizmem autora zabarwioną.

Wprawdzie, wyznanie wiary Seklucjana, ujęte w szereg ustępów: *O prawej wierze, O usprawiedliwieniu naszem wiarą przed Panem Bogiem, O dobrych uczynkach* i t. d., jest po większej części wyznaniem wiatry Lutra i Melanchtona: ale nie jest to, jak mówi ks. Warmiński, „zlepek lub martwa prze-

róbka obcych myśli, obcych pragnień“; treść książeczki „wychodzi raczej z pod pióra Seklucjanowego jednolita, ożywiona, pełna swojskich rysów“, a bywa i tak, że „Seklucjan pojmuje ją i podaje odrębnie, prawie wręcz odmiennie, aniżeli jego niemieccy mistrze“.

Nie brak i własnych uczuć autora, który, poznawszy już nawskroś zasady nowej wiary, przylgnął do niej całą duszą i ostro występuje przeciwko nauce katolickiej i Kościołowi, nie zapominając i o własnych zatargach z władzami kościelnemi w Poznaniu, mówiąc mianowicie raz po raz o sprawie owej abjuracji, którą w niekoniecznie prawdziwem wystawia świetle.

Potrąca Seklucjan i o inne wypadki ze swego życia, np. w ustępie *O książkach Samuelowych*, ale więcej jeszcze w poprzedzającej *Wyznanie* dedykacji, którą możnaby nazwać pierwszą napisaną po polsku autobiografją, chociaż częściową tylko, bo wiek dziecięcy i młodzieńczy zbywa Seklucjan ogólnikiem, mówiąc, że „zawżdy na pamięci miał“ „dwie rzeczy, wszelkiemu człowiekowi, a zwłaszcza chrześcijańskiemu, potrzebne“: pierwszą, „abyśmy się o to pilnie starali i pracowali, jakobyśmy Pana Boga wszechmogącego i prawdziwe a nieodmienne słowo Jego przez wiarę prawdziwą uznali... i Jego samego we wszelkich trudnościach i ciężkościach, które na nas dla słowa Swego dopuszcza, wyznawali“; „druga rzecz, każdemu człowiekowi potrzebna, jest sława dobra, między dobrymi ludźmi zachowana“. Szczegółowiej opisuje tylko ostatnie lata swego życia, przypominając naprzód królowi, że służy już „od

piąci lat W. K. M. na cle poznańskiem, nieinaczej, jedno jako na wiernego a cnotliwego sługę należy, zdrowia swego nie lutując"; potem zaś opisuje swoje „krzywdy i ciężkości": „Roku przeszłego księża kapituły poznańskiej wespołek i z biskupem, nie wiem, jakim duchem natchnieni i pobudzeni, chcieli mię gwałtem przymusić na ciężkie przysięgi, a iżem ich nie czynił, odszczepieńcem a heretykiem mię być jawnie w kościele wołali, czci odsądzili i z ziemie wywołali, zdali mię dekretem swym na wieczne więzienie;... musiałem, ubogi służebnik W. K. M., nie jedno posługi opuścić, ale też ze zdrowiem z ziemie dla ich uporności z ciężkością wielką ustąpić".

Ale jeszcze silniej przebija indywidualizm Seklucjana we wsuniętej pomiędzy dedykację a wyznanie wiary *Sumie przysiąg*, — tych przysiąg, „na które — jak mówi — mię jawnie przymuszano, które mi się widziały i widzą być przeciwko Panu Bogu i sumnieniu memu". Bije stąd i podrażniona miłość własna, i żal do władz kościelnych, i ironja, i pewność siebie, słowem, własne uczucia. „Przymuszano mię, abych jawnie przysięgał tak trzymać, jako Kościół rzymski trzyma: alem ja w Rzymie nie był, nie wiem, jako trzyma... Abych też pod tą przysięgą wyznawał, iż Lutra sprawiedliwie osądzono być heretykiem i księgi jego popalić: alem ja nie był na tym sądzie; jeśli go tak sądzono, jako mnie, nie może być niesprawiedliwiej... Kto nie trzyma wszystkich ustaw, które Kościół rzymski ustawił, ten śmiertelnie grzeszy i powinien karania według świętych dekretów: i temu też nie wierzę, abowiemby

na to przyszło — pirwej karać naświętsze ojce papieże, bo, co jeden ustawi, to drugi po nim skazi, a co nowego swego wymyśli; tak też i księża inszy czynią".

Dodać jeszcze trzeba, że pod względem języka i stylu *Suma przysiąg* dość jaskrawo odbija od *Wyznania* i dedykacji: tu język jest nietylko poprawny, ale piękny i szlachetny, tam lichy i pospolity; tłumaczy się to tem, że, chociaż *Wyznanie* i dedykacja są niezaprzeczoną własnością Seklucjana, formę ich jednak wygładził mu jakiś znajomy, doskonale językiem literackim władający, kiedy tymczasem na wygładzenie *Sumy*, napisanej później, może już nawet po wydrukowaniu dedykacji i *Wyznania*, nie było czasu.

V

Rozumie się, że po wydaniu *Wyznania* nie mogło już być mowy o tem, aby Seklucjan w Polsce mieszkał; przecie na tronie wciąż jeszcze siedział stary król, wróg wszelakich „nowinek"; nie pozostawało więc nic innego, tylko powrócić bez zwłoki do Prus, co też Seklucjan uczynił jeszcze w ciągu r. 1544, aby, jak Samuel, nauczać nowej wiary tamtejszą ludność polską; i już pod koniec tego roku objął obowiązki kaznodziei w Królewcu. A krzewił reformację nietylko słowem, ale i pismem, powodowany zresztą nietyle gorliwością religijną, ile raczej nadzieją zysku.

Wydał więc nasamprzód *Katechizmu tekst*

prosty dla prostego ludu (1544), maleńką książeczkę, w której zestawił kilka najważniejszych szczegółów z dziedziny wiary i nabożeństwa, a która jest skróceniem małego katechizmu Melanchtona. Katechizm to marny, ale niepozbawiony znaczenia głównie przez to, że wywołał złośliwą krytykę Maleckiego, który nie mógł wybaczyć Seklucjanowi, że nietylko go ubiegł w ogłoszeniu katechizmu, ale, że, kiedy się jego, Maleckiego, katechizm ukazał, obsypał go gradem zarzutów.

Otóż ta krytyka, a raczej replika Maleckiego, pisana po łacinie (którą ks. Warmiński znalazł w Archiwum Państwowem w Królewcu), to rzecz niezmiernie ciekawa, zarówno pod względem literackim, jak językowym. Widać z niej, jak w owych czasach, w epoce formacji naszego języka literackiego, wrzała pomiędzy starymi a młodymi walka o mowę ojczystą, z której młodzi pragnęli usunąć przestarzałe wyrazy oraz czechizmy.

Oto jeden przykład: Seklucjan zarzucił Maleckiemu, że w *Modlitwie Pańskiej* użył zaimka jenże. Malecki odpiera ten zarzut: „Masz przecie ten wyraz yenze w najstarożytniejszej pieśni polskiej, którą Czech Wojciech testamentem niejako Polakom przekazał, a która zaczyna się tak: Boga rodziczo. Znajdziesz tę pieśń, wypisaną złotemi literami, wiszącą na wielkiej tablicy nad kaplicą świętego Stanisława w katedrze na zamku krakowskim; masz tam ten oto wiersz: yenze trud przecirpiał bezmiernie... Masz dalej ten wyraz yenz w najstarożytniejszej pieśni o świętym

Stanisławie, która się tak zaczyna: W ten czas Boleslaw krolował — Yenz wiele złego podzialal — Dla uczinku swego zlego — Nie nazrzal Biskupa świętego... Spotkasz wielokrotnie ten wyraz i w *Ogródku dusznym*, którą to książeczkę jak również bajki Ezopa i wiele innych utworów, przełożył za naszego wieku na język polski pierwszy autor książeczek polskich, mąż wielce uczony i bardzo w języku polskim biegły, Bernard z Lublina".

W dalszym ciągu zwalcza Malecki zarzut Seklucjana, dotyczący posługiwania się czechizmami: dlaczegoż ty sam używasz czechizmów, których ani nasz lud, ani nawet księża polscy nie rozumieją, jako to: ponieważ (na początku zdania), uprzemie, zrzetelnie, fresunki, rachunek i t. d.; zresztą, jakimże cudem Polak może się obejść bez języka czeskiego? „Przecie sam wiesz dobrze, że nikt nigdy nie zdoła przełożyć wiernie i dokładnie Ksiąg świętych na język polski bez pomocy języka czeskiego i Ksiąg świętych, po czesku wydanych; toć język polski jest wielce zepsuty, do tego stopnia, że nikt dobrze i należycie władać nim nie może, kto nie zna języka czeskiego; mógłbym ci przytoczyć wiele wyrazów łacińskich, których ani jeden Polak nie przełoży wiernie i dokładnie na swój język, jeśli języka czeskiego nieświadom, jako to: *pius, impius, beatus, benedictus, gloria, laus, laudamus, benedicamus, adoramus, glorificamus* etc.;" drwisz sobie — mówi dalej Malecki — pijąc do mnie: „Witaycie, panie Czechu, podayte nam toho

grochu“: daj pokój! gdybyś umiał po czesku, inaczejby twoje pisma wyglądały, a i w pisowni nie popełniałbyś tak haniebnych błędów. Wreszcie grozi Seklucjanowi, że jeśli ten nadal będzie nazywał go „szpiegiem, zazdrośnikiem, oszczercą, bezbożnikiem, warjatem“, to on replikę swoją wyda na widok publiczny.

Groźby Malecki nie spełnił, a krytyka jego bynajmniej nie zniechęciła Seklucjana do pióra: w trzy niespełna lata po małym ukazał się katechizm większy: *Catechismus, to jest nauka naprzedniejsza i potrzebniejsza ku zbawieniu o wierze krześcijańskiej.* I ten katechizm, przeznaczony już nie dla ludu, ale dla wykształceńszych, jest lichą przeróbką jakiegoś obcego katechizmu; co w nim najciekawsze, to rysy swojskie, jakich, naturalnie, w obcym katechizmie nie szukać. Mówi np. Seklucjan o pielgrzymkach do Częstochowy, Prostyni, Gniezna, na Skałkę, o procesjach na Boże Ciało, o kolędach, o mężobójstwie; wspomina o sadzeniu djabłami: „Dziatki albo czeladź swoję przezywają, gdy się na nie gniewają, mówiąc: wstań, zły duchu! pij, djable! idź do szkoły, zły duchu!“ i t. d. Z kilku dodatków do katechizmu zasługuje na uwagę *Do czytelnika upominanie* — nie przez wiersz oczywiście, bo i Rej równie podłych nie pisywał, ale przez charakter autobiograficzny. Wspomina np. Seklucjan czasy swej młodości, jak to uczono w szkołach — i twierdzi, że teraz, dzięki reformacji, jest lepiej.

W kilka tygodni po większym katechizmie wy-

dał Seklucjan *Pieśni duchowne a nabożne* (1547) dla użytku nowowierców polskich. Zbiorek ten (przedrukowany w r. 1897 przez Teodora Wierzbowskiego) składa się z trzydziestu pięciu pieśni — staropolskich oraz tłumaczonych z czeskiego i niemieckiego; sam Seklucjan jest tłumaczem zaledwie trzech pieśni, — resztę wziął z kancjonałów rękopiśmiennych, bądź też z ust pobożnego ludu. Znaczenie *Pieśni duchownych* w historji naszej poezji religijnej polega na tem, że jest to pierwszy drukowany zbiór pieśni polskich, który był pobudką do układania i ogłoszenia drukiem dalszych licznych kancjonałów, katolickich zarówno, jak nowowierczych.

Wszystkie te pisma Seklucjana, jako czyniące — wobec ubóstwa literatury polskiej — zadosyć palącej potrzebie społeczeństwa, cieszyły się ogromnem powodzeniem: rozchwytywali je i zaczytywali nietylko protestanci, ale i katolicy.

W reklamowaniu zaś swoich książeczek był Seklucjan mistrzem: umiał je doskonale zalecać czytelnikom, a błędy zwalał zawsze na „drukierów“; to też interes szedł świetnie, wydania się powtarzały i już po wydaniu małego katechizmu trzeba było pomyśleć o składzie księgarskim. W tym celu wyprosił sobie Seklukjan małą izdebkę w uniwersytecie królewieckim, która zczasem urośnie w księgarnię.

Powodzenie zachęciło go do dalszych wydawnictw — pism własnych i cudzych (pod które się często sam zgrabnie podszywał). Z pod jego własnego pióra wypłynęła, jak tego dowiódł ks. Warmiński, znana nam jedynie we fragmentach, ogło-

szonych w r. 1899 przez Celichowskiego, *Rozprawa krótka a prosta o niektórych ceremonjach w ustawach kościelnych* (1545), — wierszowana rozmowa między studentem, wracającym z zagranicy i przesiąkłym „nowinkami“, a jego otoczeniem domorosłem; rzecz to ciekawa, oryginalna (owym studentem jest niewątpliwie sam autor), obfitująca w szczegóły, wzięte wprost z życia polskiego; jako przykład, przytacza ks. Warmiński obraz niedoli klechy kościelnego, pomijając dyskretnie obrazek o wiele ciekawszy i znamienniejszy — niegodziwy wyzysk ludu przez księży, którzy odmawiają komunji tym, co nie dali świętopietrza i kolędy!!

Utworem Seklucjana jest również *Rozmowa o pogrzebie krześcijańskim i papieskim* (1547), ale ta zaginęła zeszczętem; wiemy tylko tyle, że występował tu autor przeciwko „zabobonnym obrzędom pogrzebowym papieżników, ich wigiljom, świecom, krzyżom, kadzidłom, mszom za umarłych“.

W imieniu „papieżników“ odpowiedział Seklucjanowi ksiądz Stanisław ze Szczodrkowic w *Rozmowie nowej niektórego pielgrzyma z gospodarzem o niektórych ceremonjach kościelnych* (1549).

Autorstwo Seklucjana udowodnił ks. Warmiński i dla *Pokus szatańskich* czyli *Rozmowy szatana z grzesznikiem* (1547—9), którą, podobnie jak *Rozprawę krótką*, znamy jedynie w urywkach (dzięki Celichowskiemu). Utwór to po większej części nie oryginalny, lecz będący wolną przeróbką dziełka Urbana Rhegiusa p. t. *Gespräch zwischen dem Teufel*

und einem büssenden Sünder, die Verzweifelung und Hoffnung belangend.

Stanowczo natomiast i dowodnie odsądza ks. Warmiński Seklucjana od autorstwa przypisanej mu i wydanej przez Celichowskiego *Oeconomji albo gospodarstwa* (1545) oraz nigdy, jak się zdaje, nieogłoszonej drukiem *Historia desertae causae Johannis Seclutiani* (1547), którą napisał, w celu obrony Seklucjana przed napaściami niechętnych mu innowierców, jego przyjaciel Fryderyk Staphylus, profesor teologji w uniwersytecie królewieckim. Że autorem wydanego przez Seklucjana *Kupca* (1549) jest nie on, tylko Rej, tego dowiedziono już dawniej.

Kupca sprzedawał Seklucjan już nie w owej izdebce uniwersyteckiej, ale we własnej księgarni, którą otworzył w r. 1548. Do dawniejszych wydawnictw przybyły niebawem dwa nowe: *Narzekanie swutnej Matki Korony polskiej* (1549) — nieznana nam dzisiaj jedna z owych licznych elegij patrjotycznych, do których pochop dała łacińska *Skarga Rzeczypospolitej i Religji* Krzyckiego, oraz przechowana do dziś dnia, ale jedynie częściowo, *Rozprawa księdza z popem.* Oba te utwory wyszły nie z pod pióra Seklucjana.

VI

Wreszcie z wiosną roku 1551 stanęła na jego półkach księgarskich część pierwsza tej księgi, która imieniu jego największy zapewniła rozgłos, — część pierwsza królewieckiego *Nowego testamentu.*

Tej to księdze poświęcił ks. Warmiński rozdział najobszerniejszy, stanowiący niemal trzecią część całego dzieła — a zarazem i jego najpiękniejszą ozdobę.

Nie jest to bynajmniej prostym przypadkiem, że pierwszy drukowany przekład polski *Nowego testamentu* ukazał się nie w Krakowie i nie gdzie indziej, tylko w Królewcu, w Prusach Książęcych. Jedynie bowiem tutaj reformacja, dla której posiadanie *Biblji* w języku ojczystym było niezbędną dźwignią rozwoju, bo kardynalną zasadą nauki, miała zapewnioną opiekę państwową — w osobie księcia Alberta, który już dawniej zabiegał około przekładu i sprowadził do Królewca w tym celu profesora teologji, Litwina, Stanisława Rapagelana; ale ten tuż po rozpoczęciu przekładu umarł (1545). Wówczas udał się książę z prośbą do Melanchtona o wyszukanie na katedrę teologji uczonego, któryby znał dobrze język polski i zamierzonego przekładu dokonał. Melanchton polecił księciu Fryderyka Staphylusa; był to rodem Niemiec, ale wychowanie otrzymał w Kownie i w Krakowie, władał więc biegle językiem polskim. Staphylus przybył do Królewca, lecz rychło uwikłał się w spory religijne, które mu uniemożliwiły wykonanie przekładu i zmusiły go w r. 1549 do opuszczenia Królewca i udania się na Śląsk (gdzie po kilku latach powrócił na łono Kościoła katolickiego). Następca Staphylusa na katedrze teologji, słynny Osiander, po polsku nie umiał. Wówczas to Albert zwrócił się do Seklucjana, znając jego ruchliwość i rzutkość.

Księgarz mało ze skóry nie wyskoczył z ra-

dości, wiedział bowiem doskonale, że otrzymuje od księcia kurę, która mu złote jaja będzie znosiła. Wziął się więc raźno do pracy, trąbiąc na wszystkie strony, że książkę wydaje i „rozesłał listy i regestra, z którychby potem za podpisaniem każdego wiedział, coby kto dał i coby zasię brać miał“, t. j., mówiąc po dzisiejszemu, ogłosił prenumeratę — on pierwszy w Polsce. Aż wrzało w Królewcu: jedni się radowali, inni nie posiadali się ze złości i zazdrości; zaczęły się plotki i intrygi, odzywały się powątpiewania, czy Seklucjan podoła zadaniu; rozbrzmiewały glosy, że nie podoła. Starego Maleckiego mało djabli nie brali: przecie on już dawno myślał o tem samem, przecie nawet zakupił był już narzędzia drukarskie i zabiegał o pożyczkę na papier. A Seklucjan tymczasem siedział cicho – głośno bronił go jego przyjaciel Osiander — i drukował: w drugiej połowie roku 1550 miał już osiemnaście rozdziałów *Ewangelji* św. Mateusza, odbitych na czysto. Ale zazdrośnicy nie siedzieli cicho, intrygi zrobiły swoje — i oto z kancelarji nadwornej Alberta wyszedł papier, nakazujący druk wstrzymać i całe wydawnictwo zawiesić. To popsuło oczywiście Seklucjanowi humor, ale energji nie osłabiło i szyków nie zmyliło; ufny, że prędzej czy później książę zakaz odwoła, w największej tajemnicy drukował dalsze arkusze. Jakoż nie zawiódł się: z kancelarji książęcej wyszedł nowy papier, odwołujący tamten, z tym jednak niemiłym dla Seklucjana dodatkiem, że wydrukowane arkusze mają być przedrukowane, po sprostowaniu wytkniętych przez nadworną krytykę błędów. Na to

nie było rady: z bólem serca rozpoczął Seklucjan przedruk — ale tych jedynie arkuszy, które wydrukował był jawnie — i to przedruk w daleko większej, niż dawniej, ilości egzemplarzy, aby zczasem można było z nich zrobić „nowe“ wydanie (jak to i dziś bywa). Ale tymczasem puścił w świat wydanie pierwsze: *Ewangelja święta Pana Jezusa Chrystusa wedle Mateusza ś. z greckiego języka na polski przełożona* (1551).

W dedykacji „swoim wiernym słuchaczom a słowa Bożego prawdziwego miłośnikom“ opowiada Seklucjan, ile to pilności i pracy włożył w przekład, zachwala jego język, wyraża nadzieję, że „to pisanie będzie się, nad złych ludzi domniemanie, podobało ludziom dobrym i niegłupim a chrześcijańskim“, i nie zapomina, naturalnie, pochwalić się, jakie to trudności miał do zwalczenia ze strony ludzi złych, głupich i niechrześcijańskich: „Jakich Judaszów widziałem ja przed sobą dosyć, niżem drukować tego ewangelistę począł, którzy albo dla swego pożytku, albo dla próżnej chwały, albo zazdrością i nienawiścią wszystko złe myśląc, okazują po sobie, jakoby się o bożą chwałę starali i wszystko z miłości bożej i bliźniego czynili, cokolwiek naprzeciwko komu czynią, abo mówią; a ono Pan Bóg, na ich serca patrząc, jawnie widzi, że są prawi Judaszowie i z samej złości rzeczy dobrej przeszkadzają“. Rzecz jasna, jak słońce, że przedewszystkiem godził tutaj Seklucjan w Maleckiego, którego nadto uczęstował złośliwym epigramatem łacińskim.

A Malecki czyhał na ukazanie się przekładu,

jak pająk na muchę. Kiedy się tylko przekład ukazał, kupił sobie egzemplarz i wylał na jego karty całą żółć swoją — za pośrednictwem czerwonego atramentu, którym czarny druk Seklucjana dekorował suto i obficie, niczem mnich średniowieczny, „iluminujący“ rękopisy *ad maiorem Dei gloriam.* A potem te swoje dorywcze dekoracje przemalował na siedemnastu ćwiartkach czystego papieru i zatytułował je: *Herezje i błędy w komentarzu Jana Seklucjana do Mateusza.*

Niewielkie to pisemko łacińskie jest wcale niezłym okazem krytyki, złośliwej zarówno, jak przewrotnej, nietylko nicującej przekład i komentarz, ale świadomie przekręcającej myśli i słowa. Czytamy bowiem u Seklucjana: „Trzecie, które już prosto okrom wszego sądu piekła godno, gdy kto z gniewu swego prawie złe słowo rzecze, nie z miłości, jako Pan Chrystus uczniam abo Paweł ś. Galatum, ale tylko z gniewu“; na to Malecki: Patrzno, czytelniku, co on gada: mówi, że Chrystus nie z miłości rzekł uczniom swoim: o, głupi! jeślić to prawda, co on pisze, to Chrystus zgrzeszył: a nie herezjaż to nowa i niesłychana, a nie bluźnierstwoż to grube?“ Słowa tekstu: „Bo cię *Credo* uczy, że się On za cię dał umęczyć, a niedałciby był,... kiedyby ty tak dobrze mógł żyć, żeby grzechu nie miał“, przekręca Malecki tak: „Patrz, czytelniku: mówi, że Chrystus to nam dał, abyśmy grzech mieli“. I jeszcze: „Seklucjan robi z Chrystusa kłamcę i znowu grzesznika; mówi, że są dwaj Chrystusi; mówi, że Chrystus był szkodliwy, bo wyraźnie stoi tam po polsku:

nicz niewinnego, co po łacinie brzmi tak: *nihil innocentem,* to jest *nocentem:* albowiem dwie negacje czynią jedną afirmację. O, bezmyślności wasza!".

Komentarz do tekstu *Ewangelji* św. Mateusza świadczy aż nadto wyraźnie, że pisał go wróg Kościoła katolickiego, ale Malecki udaje ślepego: „W komentarzu nie śmiał Seklucjan jawnie zwalczać fałszywych dogmatów, woląc zaczepiać je chyłkiem, jako to nauki o skuteczności uczynków, o wzywaniu świętych i t. d., com wszystko na swojem miejscu wynotował, a to wszystko, mem zdaniem, dlatego, żeby czasem przeciwnicy prawdy nie potępili i nie zdusili jego komentarza, żeby więc straty nie ponieść; a stąd podejrzewam, że nie dla rozpowszechniania prawdy ewangelicznej, ale raczej dla zysku wydał tego Mateusza z jakimś tam komentarzem swoim, — swoim, mówię, bo nie opartym na komentarzu uczonych ludzi".

Koniec końcem suchej nitki nie pozostawia Malecki ani na przekładzie, ani na komentarzu: wszystko tam bezmyślne, poplątane, ciemne, nic głupszego nie miała jeszcze literatura polska.

A Seklucjan tymczasem nie zasypiał gruszek w popiele: przekład czterech *Ewangelij* miał już gotowy, więc popędzał zecerów i już w październiku tegoż roku ukazała się *Testamentu nowego część pierwsza: czterej ewangelistowie święci.*

Ciekawą jest rzeczą, że w dedykacji nie wspomina już Seklucjan ani słówkiem o księciu Albercie; widocznie, że przekład *Ewangelji* św. Mateusza miał popyt nietylko w Prusach, ale i w całej Polsce,

więc nie hołdowniczemu księciu pruskiemu, ale królowi polskiemu przypisał wydawca cztery *Ewangelje*, nie tając się ze swem pragnieniem pozyskania Zygmunta Augusta dla nowej wiary. Zwłaszcza znamienne są te słowa dedykacji: „A jeśliby ktemu W. K. M., naśladując onych świętych królów, Dawida i t. d., pilno sie o to, jako jest powinien, postarać raczył, aby w państwie W. K. M. działa się prawa chwała Panu Bogu, błędy i pogorszenia były z Kościoła wyrzucone i słowo Pańskie było swobodnie powiedano i wszystko na język polski statecznie wyłożono i wydrukowano; przytem aby ustały i srodze karane były mężobójstwa, cudzołóstwa, porubstwa, niesprawiedliwości, drapieżstwa, ciemiężenia, zbytki a marnotrawności, a i insze niezbożne uczynki, a miasto ich nastały cnoty przeciwne: Wtedyby W. K. M. Korona polska już nietylko za prawego a cnotliwego króla a pana miała, ale za ojca nałaskawszego abo owszem za anioła bożego i za Mojżesza drugiego“. Lecz, nie zapominając o propagandzie reformacji, załatwił Seklucjan i osobiste rachunki z Maleckim, w niego to bowiem niewątpliwie mierzy przytyk, zamykający przemowę ku czytelnikowi: „I to pamiętaj, że łatwiej cudze ganić, niż swoje uczynić. Co mówię dla tych, którzy z pychy abo zazdrości, abo nienawiści snadź swój jad naprzeciwko tej pracej pożytecznej okażą, którzy, jeśli się za tak uczone będą mieli, wolno im pisać w czemby się ta praca nie podobała, ufam Panu Bogu, że im odpisano słusznie będzie, jedno się niechaj podpiszą, aby je widziano“.

Tego było Maleckiemu już za wiele; zrozumiał przytyk i postanowił dowieść Seklucjanowi, że może nietylko „cudze ganić“, ale i „swoje uczynić“: wystosował do księcia Alberta list, do którego dołączył, oprócz wyżej omówionej krytyki rękopiśmiennej przekładu *Ewangelji* św. Mateusza, pierwszy drukowany arkusz swego własnego tłumaczenia. Ten pierwszy i jedyny arkusz przekładu Maleckiego przechował się szczęśliwie (w bibljotece uniwersytetu warszawskiego); pełno tam dziwactw zarówno w sposobie przekładu, jak w stylu, języku, grafice i ortografji; to też nie dziw, że książę Albert orzekł, iż przekład Seklucjana jest lepszy i, za staraniem Osiandra, a ku rozpaczy Maleckiego, nietylko udzielił Seklucjanowi pozwolenia na dalszy druk przekładu, ale wystawił mu przywilej, zapewniający mu na przeciąg lat kilku monopol drukowania i sprzedawania przekładu. Nie chcąc jednak zbytnio rozdrażniać przeciwników Seklucjana, zrobił im Albert ustępstwo, nie pozwalając mu na dodawanie komentarza do przekładu pism apostolskich. Bądź co bądź Seklucjan triumfował, ale, wiedząc, że łaska pańska na pstrym koniu jeździ, drukował część drugą *Nowego testamentu* nagwałt, to też ukończył druk w pięć miesięcy po otrzymaniu przywileju: *Testamentu nowego część wtóra a ostateczna* (1552).

W przedmowie pohulał sobie Seklucjan nad Maleckim jeszcze weselej, niż dawniej, drwiąc sobie z owego jedynego arkusza jego przekładu: „Chciej też mnie użyczyć, jeśliby, czytając, obaczył, zwłaszcza za gruntowną umiejętnością języka greckiego i pol-

skiego, żeby co mogło być snadniej wyłożono; boć ja to rad na się wyznawam, że mi czasem polskich słów nie dostawało, i musiłem podczas wyłożyć, jakom mógł, nie jakom chciał, wszakże tak, aby żadnego błędu nie było; a jeśli się nauczę od ciebie słowa foremniejszego, barzo je rad miasto swego drugieraz wsadzę, wyjąwszyby ty wolał w rzeczy nowe przełożenie swoje dać wydrukować, jako niektórzy czynią, którzy dla próżnej chwały, choć widzą, iż co jest dobrze uczyniono, przedsię poprawować chcą, jedni, iż to kilka słów abo rzeczy snadniejszych obaczyli, drudzy lepak prosto nic takiego nie mając; skąd im przychodzi, że, chcąc poprawić, pogarszają, o to samo stojąc, aby ich inaczej było, niżli inszych, a choć gorzej, przedsię chwalą".

Wobec ukończenia części drugiej, wydanie całości *Nowego testamentu* niewiele wymagało pracy i czasu — pozostawało zbroszurować stare arkusze i wytłoczyć nową kartę tytułową, to też już w końcu roku 1552 powiedział sobie Seklucjan: *Finit coronat opus.* Ale przezorny, jak zawsze, położył na karcie tytułowej datę 1553, aby książka dłużej miała cechę nowości.

Takie są dzieje pierwszego przekładu *Nowego testamentu* na język polski. W porównaniu z Czechami spóźniła się Polska o lat sześćdziesiąt pięć.

Jakaż jest wartość przekładu? Zdaniem księdza Warmińskiego, niemała. „Rzecz sama — mówi autor — była, jak podawał napis, przekładana z tekstu greckiego; miała przydany sobie pewien aparat naukowy, jak na ówczesne nasze polskie stosunki, wcale

niepośledni, bo warjanty, krytyczne uwagi, dopiski; do pojedynczych rozdziałów *Ewangelji* ś. Mateusza dołączono dość obszerny komentarz czyli rozbiór; język, obok pewnych osobliwszych właściwości, jest, ogólnie rzecz biorąc, jasny, jędrny, potoczysty, zgoła piękny, zwłaszcza w pierwszej, znacznie większej części przekładu, w *Ewangeljach* i *Dziejach apostolskich;* mniej to można twierdzić o *Listach apostolskich,* mianowicie końcowych, gdzie widnieje wcale wyraźnie jakiś pośpiech czy zaniedbanie; słowem, była to praca, jak na ówczesne nasze położenie, wcale udatna; boć nauka polska była jeszcze w powijakach, a polska proza dopiero się urabiała i rzeźbiła pod nielicznemi piórami".

Wartości przekładu nie obniża fakt, że nie jest on bynajmniej pracą zupełnie nową. Już Brückner udowodnił zależność krakowskiego *Nowego testamentu* z r. 1556 od starego przekładu rękopiśmiennego. Ksiądz Warmiński, idąc śladami świetnych badań krytycznych Brücknera, wykazał, że i królewiecki *Nowy testament* wypłynął z tego samego źródła. Tak było na całym świecie: przekłady *Pisma świętego* w każdej literaturze stanowią jeden nieprzerwany łańcuch i, gdyby jaki tłumacz, porywając się na rzecz tak olbrzymią, jaką jest praca nad tłumaczeniem *Biblji*, nie korzystał z pracy swych poprzedników, należałoby raczej poczytać mu to za grzech nie do odpuszczenia, aniżeli za zasługę.

Co do komentarza, ks. Warmiński twierdzi, że jest tendencyjny, że zawiera w sobie „nie już niechęć, ale wprost bezmierną nienawiść ku Kościołowi

katolickiemu“, uderzając z „zajadłością“ na posty, na zakony, na święta i obrzędy, na ustawy kościelne, na papieża, na bezżeństwo księży i t. d. Dla historyka kultury i obyczajowości polskiej komentarz i dziś nie jest bez wartości; są tu np. skargi na zagęszczone pojedynki, na rozpowszechniony już wówczas wśród szlachty polskiej pogląd, że „kto się nie wysiekł, ale wywodził“ (t. j. prawem swej krzywdy dochodził), ten „cnoty utracił“; są wzmianki o ubieraniu za karę „w złodziejską suknię“, o pozdrowieniu staropolskiem „pomaga Bóg“ i t. d.; jest wzmianka i o ucisku ludu: „U nas brat nasz, jako proch pod nogą“, — myśl, którą później z niesłychaną potęgą słowa powtórzy Skarga: „Jako ziarna pod młyńskim kamieniem, tak ci kmiotkowie pod pany swymi“. Jest także myśl, która się poźniej aż do znudzenia będzie powtarzała w literaturze naszej XVI wieku, o cnocie przodków, a niecnocie potomków: „Przodkowie naszy prawowali się, na jednym wózku jeżdżąc i z jednej miski jedząc i ze dzbanka jednego pijąc, nierzkąc żeby sobie mieli około prawa gardła pobierać“.

VII

Któż jest twórcą przekładu? pyta ks. Warmiński i ma najzupełniejszą słuszność, kiedy dodaje, że przeważnej liczbie czytelników wyda się to pytanie wprost dziwnem; dodajmy od siebie, że — i badaczom, bo, choćby nawet sami *Nowy testament* królewiecki specjalnie badali, cóż z tego, kiedy tak, jak ksiądz Warmiński, badać nie umieją!

W liście do rajców królewieckich (z dnia 11 listopada roku 1563) pisze Seklucjan: *Ego totum Novum Testamentum im polonicam linguam transtuli.* A na ten list pastora Seklucjana odpowiada książka księdza Warmińskiego: Kłamiesz, tyś się o przekład wystarał, tyś go swoim sumptem wydał, ale, żebyś go sam przekładał, to kłamstwo!

Lecz jakże tego ks. Warmiński dowiedzie? Czy czasem nie skończy się dlań sprawa... pod ławą? Nie, bo dowiedzie oskarżenia swego tak, jak nie można lepiej, a i świadków wiarogodnych postawi; najwiarogodniejszym będzie Szymon Budny, który w przedmowie do swego tłumaczenia *Nowego testamentu* z roku 1574 pisze tak: „Godziłoby się też tu i o naszych polskich tłumaczach nieco przypomnieć; bo już, z łaski Bożej, mamy ich, i kilka, na *Nowy testament*; wszakże mało nie w każdym tę wadę baczę, iż wiele słów (acz dla zrozumienia zda się dobrze) przydawamy; królewiecki *Testament* między wszemi miałby przodek, gdyby ji był jego tłumacz, Stanisław Murzynowski, mógł drugi raz przepatrzyć a wydać: bo był to młodzieniec nieladajako w języku greckim uczony, acz po polsku grubo mówił i pisał, aleby to był czas wypolerował, gdyby była wola boża z śmiercią nie uprzedziła“. Lecz zeznanie Budnego to tylko jedna nitka, kłębek zaś, całe dowodzenie, stanowi wyłączną własność ks. Warmińskiego, a dowodzenie to świetne zarówno przez ilość i jakość dowodów, jak przez ich umiejętne uprupowanie.

Z początku o osobie tłumacza *Nowego testa-*

mentu nie mówi ks. Warmiński nic, wyrokuje tylko, że tłumaczem nie był, nie mógł być Seklucjan, bo tego dowodzi sam tekst przekładu: i język jego, i styl, i grafika, i ortografja. Nie grzeszył Seklucjan pięknym sposobem pisania, jak o tem świadczą jego pisma, ogłoszone zarówno przed wydaniem, jak po wydaniu *Nowego testamentu*: pisał ciężko, rozwlekle, często niejasno i niepoprawnie; przekład tymczasem *Pisma świętego* wygląda zupełnie inaczej: zdania są krótkie, jędrne, jasne, język czysty, styl piękny i szlachetny. Takiej grafiki, jaką ma *Nowy testament*, nie używał Seklucjan nigdy a nigdy; nigdy również nie posługiwał się taką pisownią, jak sądum, rozumum, zam. sądom, rozumom; nigd zam. nikt i t. d.; a pisownia taka, to wcale nie rzecz przypadku, owszem powtarza się stale i konsekwentnie, więc płynie wyraźnie z zasady tłumacza. Niedosyć na tem: w przekładzie niema jakoś tych form, wyrazów i wyrażeń, któremi się lubił posługiwać Seklucjan przedtem i potem: tak np. słowa *Ewangelji* św. Mateusza: *Coelum et terra transibunt, verba autem mea non praeteribunt*, tłumaczy Seklucjan w *Wyznaniu wiary* i w większym katechizmie (i to jeszcze w tem wydaniu, które się ukazało już po wydaniu *Nowego testamentu*) tak: „Niebo i ziemia przemienią się, ale słowo moje nigdy się nie przemieni“; tymczasem w *Nowym testamencie* mamy przekład inny, prawdziwy: „Niebo i ziemia przeminą, słowa moje nie przeminą“.

Dalej. Przekład królewiecki niezbicie świadczy o tem, że jego autor umiał doskonale nietylko po

grecku, ale i po hebrajsku. Znawcy języka hebrajskiego w ówczesnej Polsce — byli to *rari nantes in gurgite vasto;* Seklucjan z pewnością do nich nie należał, bo w Polsce hebrajszczyzny nauczyć się nie mógł, a w Lipsku zbyt krótko nato bawił. I znajomość języka greckiego należała u nas w pierwszej połowie XVI w. (zresztą nietylko w pierwszej) do wyjątków; że zaś Seklucjan wyjątkiem nie był, tego wyraźnie dowodzi choćby już to jedno, że we wszystkich wydaniach większego katechizmu znajduje się taki dziwoląg: „Chrzest jest-ci greckie słowo; wykłada się: zanorzenie albo wynorzenie z wody“!!

Lecz te wszystkie i inne jeszcze dowody nie wystarczają: na upartego możnaby je nawet zbić, do czego utorował drogę sam ks. Warmiński, wykazując, że Seklucjan miewał zwykle przy robocie literackiej aniołów opiekuńczych, którzy go strzegli, „aby, idąc drogą, na ostry kamień nie ugodził nogą“, bo wygładzali wszystkie przyostre kamienie jego pisowni, gramatyki i stylu. Możnaby więc przypuścić od biedy, że wszystkie pomienione osobliwości przekładu są nie seklucjanowe, tylko anielskie, że i teraz na ręku swojem piastował Seklucjana jeden z owych aniołów, znający, oczywiście, język grecki i hebrajski. Ale są dowody poważniejsze — psychologiczne.

Seklucjan był człowiekiem bardzo próżnym: lubił się chełpić przed czytelnikami swą pracą i zasługą, przypisując sobie czasem to nawet, czego nigdy nie dokonał; więc dlaczegoż to w dedykacjach

przekładu nie mówi wyraźnie, że on jest jego autorem? Dlaczego on, który zawsze tak chętnie ze swojem ja na harc wyjeżdżał, tutaj to ja postawił gdzieś w kącie, a na plac wysuwa tylko takie wyrażenia ogólnikowe, jak np.: „W przełożeniu tekstu *Ewangeljej* z języka greckiego na polski z taką pilnością postępowano, aby nigd nie był zawiedzion“; „pilnie obaczano, co słowa greckie w inszych pismach pogańskich abo chrześcijańskich znaczą“; „co zaś należy ku wykładowi, po kapitułach przydanemu, wszystko w nim jest za dobrym rozmysłem i, kiedy było potrzeba, za radą uczonych ludzi napisano i nietylko się dokładano starych i nowych w *Świętem piśmie* doktorów, ale w to trafiono, jakoby słowa Pańskie były przez drugie słowa Pańskie wyłożone“ i t. d.? Rzecz jasna. W liście do rajców miejskich można było napisać wyraźnie: „ja“; boć rajcowie, myślał sobie Seklucjan, o pewnej tajemnicy nic nie wiedzą, a listu mego nie wydrukują; wydrukuje kto inny? Może, ale wtedy dopiero, gdy ja już na łonie Abrahama czy też Lutra spocznę, więc co mnie to obchodzi? Po mojej śmierci niech sobie nawet niebo upadnie i skowronki potłucze, ale pókim ja żyw, skowronków nie zbraknie i będą mi chwałę śpiewały; co innego — w drukowanych dedykacjach: te będą wszyscy ludzie czytali; powiedzieć im głośno i wyraźnie, że to nie ja jestem tłumaczem, — niema głupich! Więc powiem pocichutku i pomiędzy wierszami, ale tak, aby i wilk był syty i owca cała: ci, którzy znają moją tajemnicę, nie będą się mogli do mnie przyczepić, bo ja

nie mówię przecie, że to ja, a ci, którzy nie znają, pomyślą, że to ja! Oto dlaczego mimo swej próżności, nagle stał się Seklucjan skromnym, jak panienka.

I to jest część pierwsza argumentacji ks. Warmińskiego. Teraz dopiero przytacza świadectwo Budnego. Ale to mało. Trzeba jeszcze dowieść, że Budny miał na myśli nie co innego, tylko właśnie królewiecki *Testament* Seklucjana. Bo może były dwa królewieckie *Testamenty*, z których jeden zaginął? Taki wniosek jest, zdawałoby się, możliwy, tem więcej, że Wujek w przedmowie do swego przekładu *Pisma św.* mówi tak: „Wspomina jeszcze Budny jakiś inszy przekład niejakiego Stanisława Murzynowskiego, w Królewcu wydany, któregom ja nie widział“. Nie, taki wniosek jest niemożliwy: Wujek widział ten inszy przekład, nie widział tylko nie inszego, bo go nigdy na świecie nie było: gdyby był, wspomniałby o nim Budny, który miał w ręku wszystkie przekłady *Pisma świętego*, jakie się w Polsce przed rokiem 1574 ukazały. Cóż więc to wszystko znaczy? Znaczy to, że panieńska skromność Seklucjana porodziła mu sławę, to jest, że *Nowy testament* królewiecki Stanisława Murzynowskiego obiegał Polskę pod imieniem wydawcy, Jana Seklucjana. Że tak jest istotnie, że *Testament* królewiecki jest dziełem Murzynowskiego, na to, prócz powyższego rozumowania, znalazł ks. Warmiński dowód inny, jeszcze bardziej niezbity, bo materjalny. Porównał mianowicie tekst *Nowego testamentu* z tekstem *Historji żałosnej* Murzynowskiego; i cóż się okazało? Oto, że wszystkie osobliwości *Nowego testamentu*,

jakich próżno szukać w pismach Seklucjana — i graficzne, i ortograficzne, i językowe, i stylowe, wszystkie są, kubek w kubek, te same, co w *Historji żałosnej*. Sprawa dobiega końca: świadkowie przesłuchani, dowody zbadane, zapada wyrok: Autorem *Testamentu* królewieckiego z roku 1551—2 jest nie sławetny Jan Seklucjan, tylko urodzony Stanisław Murzynowski.

VIII

Na szczęście dla siebie, zdążył Seklucjan umrzeć, zanim się ksiądz Warmiński urodził. A tymczasem żył sobie szczęśliwie, jakoby wianki wił. Jeszcze w r. 1550 oddano mu kościół ś. Mikołaja, co było dlań wielką dogodnością (przedtem bowiem musiał biegać z kazaniami po różnych kościołach królewieckich), a i do poprawy bytu materjalnego niemało się przyczyniło. To też wkrótce pomyślał o małżeństwie: w r. 1551 ożenił się z posażną córką księgarza poznańskiego, panną Anną Phennig, którą matka do Królewca przywiozła, aby ją Seklucjanowi oddać. Oblubienica nie przyjechała z pustemi rękami; wręczyła oblubieńcowi list polecający do księcia Alberta od Andrzeja Górki. Skorzystał z tego młody małżonek i wyjednał sobie u księcia bezpłatne mieszkanie, jako nagrodę za szczęśliwie dokonany przekład *Nowego testamentu*. Ale na tem nie poprzestał: marząc o własnym domku, wykołatał u gminy kościelnej pożyczkę w kwocie złotych 200, a ze spłaty długu umiał się potem wykręcić.

O nowych pracach i wydawnictwach narazie nie myślał, tem więcej, że mu jakoś wzrok zaczął słabnąć i wogóle zdrowie nie dopisywało. Rychło jednak natura pociągnęła wilka do lasu. Zdarzyło się, jak opowiada sam Seklucjan, że „niektórzy dobrzy ludzie a kaznodzieje, życzliwi inym nauki prawdziwej i zbawienia wiecznego, posłali *Postyllę* do Aleksandra drukiera, aby ją nakładem swym albo czyim inym wydrukował; Aleksander drukarz, chcąc temu dosyć uczynić, starał się pilno o to, aby ta *Postylla* była wydrukowana i mawiał ze mną częstokroć o tem, abych się z nim wespołek o to starał, jakoby ty kazania były wydrukowane i wydane“. Przeczytał Seklucjan kazania, a przekonawszy się, że posiadają wartość, postanowił je uzupełnić i wydać, bo wiedział, że to dobry interes. Tym sposobem ukazała się w Królewcu r. 1556 *Postylla polska domowa, to jest kazania na każdą niedzielę i święta przedniejsze i na insze pospolite do roku.* W przedmowie chwali się swoim zwyczajem Seklucjan, mówiąc, że nietylko „z pilnością tym, którzy są w Prusiech Polacy, słowo boże przepowiadał, ale też i dla inych, którzy w Polsce i w Litwie słowa bożego pragną, niemało książek chrześcijańskiej nauki wydał i rozesłał“. Źródlem *Postylli* są kazania Melanchtona i Spangenberga; lecz nie jest to tłumaczenie, ale raczej wolna przeróbka, pozbawiona wprawdzie rysów rodzimych (z wyjątkiem ustępu o Wandzie), ale zato odznaczającą się niezwykle pięknym i czystym językiem. Wyjątek stanowi kilka kazań, pisanych ciężko, rozwlekle i niejasno — i te właśnie

kazania, jedynie te, wyszły z pod pióra Seklucjana; cała reszta, stanowiąca pięć szóstych *Postylli*, jest dziełem innego autora, — jakiego, niewiadomo. Sławy więc literackiej nie przyczynia Seklucjanowi *Postylla*, niemniej przeto jej wydanie trzeba mu poczytać za wielką zasługę, pierwsza to bowiem drukowana postylla nasza, pierwszy drukowany cykl całoroczny kazań polskich.

Niebawem Seklucjan przystąpił do innego wydawnictwa, a raczej do innych wydawnictw. Jako sprytny księgarz, rozumiał on dobrze, że społeczeństwo polskie, spragnione książek religijnych w języku ojczystym, chętnie będzie nabywało nietylko *Pismo święte* i kazania, ale i religijne książeczki popularne. Otóż do pracy nad niemi zaprzągł nauczyciela toruńskiego, Wojciecha z Nowego Miasta, który na jego wezwanie opuścił Toruń i, osiedliwszy się w Królewcu, jął fabrykować owe książeczki, Seklucjan zaś niezwłocznie je drukował i poprzedzał własnemi przedmowami, w których autora klepał protekcjonalnie po ramieniu. Tu należą: *Rycerstwo chrześcijańskie a żywot duchowny* (1558) — wolny przekład dziełka Erazma z Roterdamu p. t.: *Enchiridion militis christiani; Przygotowanie chrześcijańskie ku śmierci a wyprawa do wiecznego żywota* (1558); *Praktyka o mszy Walentego Wanniusa* (1559); *Modlitwy nabożne, których chrześcijańscy ludzie i dziatki ich używać mają* (1559). Zbytecznie dodawać, że główną zasługę w układaniu tych dziełek przypisywał Seklucjan sobie, że czasem chwalił się, iż niejedno, „gdzie potrzeba okazowała, odmienił

i przydał“, że raz nawet, mianowicie w przedmowie do *Przygotowania chrześcijańskiego*, sobie autorstwo bezczelnie przypisał.

Do tego samego działu nakładów Seklucjana należy jeszcze książeczka, której autorem, jak to z pewnem prawdopodobieństwem twierdzić można, był również Wojciech z Nowego Miasta, p, t. *Dzień sądny a skończenie tego świata kiedy ma być* — rzecz z zakresu ulubionej w wieku XVI, zwłaszcza przez protestantów, eschatologji, zawierająca w sobie zapowiedź rychłego skończenia świata — ku przestrodze grzesznych ludzi, którzy dowiadywali się stąd „dowodem *Pisma świętego*,... iż wiek świata tego nie przeniesie zamierzonego kresu, który Pan Bóg wszechmocny nieogarnioną Swą mądrością zamierzył, jako sześć tysięcy lat; iż się ten szósty a ostatni tysiąc, w którym dziś jesteśmy, nie spełni, bo Pan Bóg dla brzydliwych złości naszych i wielkiego bezpieczeństwa naszego postęp naszego życia chutko ukróci“.

W tym samym czasie wydał Seklucjan i swą własną pracę: *Pieśni chrześcijańskie, dawniejsze i nowe, których chrześcijani, tak w kościele, jak i doma, używać mają* (1559). Całość składa się z dwóch zbiorków. W pierwszym, składającym się z sześćdziesięciu dwóch pieśni, przeznaczonych do śpiewania w kościele, są — oprócz wydanych w roku 1547 *Pieśni duchownych a nabożnych* — i pieśni nowe: Bernarda Wojewódki (nie Bernarda Wapowskiego, jak to przedtem mniemano!), Reja, Trzecieskiego, Jana Zaremby; sam Seklucjan jest autorem jedynie

dwóch pieśni: *Wszechmocny Boże, Panie miłościwy* i *Znamy wszyscy, nasz Panie*; niektóre „nowe“ pieśni są bardzo stare; resztę wziął Seklucjan głównie ze śpiewnika Lutra i z *Kancjonału* praskiego braci czeskich z r. 1541. Zbiorek drugi, przeznaczony dla użytku domowego, ma pieśni trzydzieści — pióra Trzecieskiego, Reja, Żaka z Proszowic (Szymona Zacjusza), Lubelczyka i in.; pieśni Seklucjana niema tu, zdaje się, ani jednej, inaczej bowiem nie omieszkałby tego czytelnikom obwieścić.

Ten zbiór pieśni, to już ostatnia praca Seklucjana. W roku 1568 wydał on wprawdzie jeszcze *Catechismus, to jest dziecinną a prostą naukę chrześcijańskiei wiary, którą chrześcijański człowiek powinien wiedzieć i umieć*, ale rzecz to nie nowa, tylko ponowny przedruk *Katechizmu większego*. Pozatem, przez lat blisko dwadzieścia, milczał już Seklucjan, czy że zdrowie mu nie dopisywało, czy też dlatego, że popyt na jego druki stawał się coraz to mniejszy, — z jednej strony bowiem kalwini i arjanie brali stanowczo górę nad ewangelikami, a z drugiej, dzięki reformacji, w całej Rzeczypospolitej mnożyły się drukarnie i księgarnie. W roku 1574 zdrowie Seklucjana popsuło się dotyla, że musiano mu dodać pomocnika w pełnieniu obowiązków pastorskich, Leonarda Dembowskiego. W cztery lata później (1578 r.) przyszła śmierć.

IX

Tak to w ogólnych zarysach przedstawiają się życie i działalność Seklucjana, opracowane szczegó-

łowo a znakomicie przez ks. Warmińskiego. Nieszczególnie wyszedł na poświęconem sobie dziele eks-celnik poznański. Był to, jak się pokazuje, człowiek pod względem moralnym niekoniecznie ciekawy; miłości swych przekonań religijnych i odwagi cywilnej nie posiadał, jak to widać z jego procesu w Poznaniu; że był przewrotny i fałszywy, tego aż nadto dostatecznie dowodzi jego perfidja względem Zygmunta Starego, do którego przybył na sejm piotrkowski poto rzekomo, aby się z Kościołem katolickim pojednać; próżny, chciwy na grosz i żądny rozgłosu, jedno i drugie zdobywał nietylko własną pracą, ale i własną, czasem bezczelną, blagą oraz cudzą krzywdą; wydawnictwa swoje okrywał płaszczykiem miłości Słowa bożego i „chrześcijańskich czytelników“, chociaż chodziło mu wyłącznie o zyski i sławę. Słowem, był to typowy karjerowicz, nie przebierający w środkach. Że większej karjery nie zrobił, że nie został np. ani superintendentem, ani profesorem w Królewcu, — temu na przeszkodzie stanął brak wyższego wykształcenia, nie zdolności. Bo zdolności posiadał, i to nie byle jakie: umiał doskonale wykręcać się, kłamać i blagować, był ruchliwy, sprytny, a jednocześnie przezorny i ostrożny; orjentował się w położeniu szybko i jasno: więc towar swój, często uprzedzając innych, zawsze w porę kupował, albo sam fabrykował, a do reklamy był jedyny. Krótko mówiąc, miał wybitne zdolności kupieckie. Literackich zato nie miał. Pisał ciężko, rozwlekle, językiem nieszczególnym. Do tego twórczym umysłem nie był: stąd często się powtarzał. Jego

spuściznę literacką, która doniedawna uchodziła za wielce pokaźną, okroił ks. Warmiński straszliwie i niemiłosiernie, nie oszczędzając i najdrogocenniejszej perły — *Nowego testamentu*. Ale co stracił Seklucjan, to zyskali inni, zwłaszcza Murzynowski, a najwięcej zyskały nauka i prawda.

Prawda zaś nie żyje i nie chce żyć cudzą krzywdą, więc i Seklucjanowi, który ją tak często krzywdził, pięknem za nadobne nie płaci i z radością oddaje mu to wszystko, co mu się należy. A należy mu się wiele, bardzo wiele. Mniejsza o to, że odegrał wcale wybitną rolę w dziejach reformacji polskiej, jako ten, który, jeden z pierwszych, przywiózł z zagranicy ziarna nowej nauki i zasiewał je w ziemię wielkopolską: czy ta rola może być poczytana Seklucjanowi za zasługę, — o tem niechaj sądzą historycy Kościoła polskiego i państwa polskiego. Natomiast historja literatury i umysłowości polskiej musi, już bez wszelkich zastrzeżeń, przyznać mu zasługi ogromne, jako temu, który wydawnictwami swemi przyczynił się bezpośrednio, a więcej jeszcze pośrednio, do niesłychanego przedtem ożywienia oraz, co jeszcze ważniejsza, do unarodowienia literatury polskiej. Nie on jest tłumaczem *Nowego testamentu*, — prawda, ale on się o tłumacza wystarał, on tłumaczenie wydał. I oto straciła swą prawdę skarga Marcina Bielskiego, który jeszcze w r. 1551 biadał, że księża „nietylko sami nie czytają, ale i drugim zapowiadają *Pisma świętego* po polsku czytać albo wykładać na jawność pospolitemu człowieku na czytanie, co jest przeciw Bogu,

ludziom i obyczajowi, gdyż każdemu trzeba wiedzieć o Panie a Stworzycielu swoim każdej godziny". Bo, chociaż „ściśnięty" (jak mówił tenże Bielski) przywilejem książęcym, rozchodził się *Nowy testament* królewiecki po całej Polsce, a wówczas ustąpiło, musiało ustąpić duchowieństwo katolickie i samo się postarało o nowy przekład polski, dla katolików: już w roku 1556 wydano w Krakowie *Nowy testament* Szarffenbergera, a niebawem całe *Pismo święte* Leopolity, — wszystko to dzięki Seklucjanowi. Ale nietylko *Nowy testament* odezwał się w literaturze polskiej głośnem echem. *Wyznanie wiary* wywołało *Apologję, to jest obronienie wiary świętej krześcijańskiej* Stanisława ze Lwowa, a nie pozostało bez wpływu i na słynne *Wyznanie wiary* Hozjusza; *Postylla* Seklucjana wywołała *Postyllę* Trepki, a potem posypały się inne — Reja, Białobrzeskiego, Wujka i inne.

Tę wielką zasługę około ożywienia i unarodowienia literatury naszej w wieku XVI z całą otwartością przyznaje Seklucjanowi ks. Warmiński, uwydatniając ją zarówno w odpowiednich miejscach swego dzieła, jak, najlepiej i najwymowniej, w przedmowie. Nie osobistość Seklucjana i nie marne pisma skłoniły autora do poświęcenia mu tak obszernej i wymagającej tak olbrzymiego nakładu pracy monografji, tylko owoce działalności Seklucjana: „dokładne poznanie i określenie odruchu — czytamy w przedmowie — warunkuje się zupełnem poznaniem ruchu, który go wywołał i w wielkiej mierze wytknął mu kierunek, wskazał drogę i co się jeszcze dalej tam

z tem łączy; więc dokładne poznanie naszej teologicznej katolickiej literatury ze środka XVI wieku domaga się koniecznie uprzedniego należytego zbadania publikacyj Seklucjanowych". Innemi słowy, dzieło ks. Warmińskiego miało być w jego intencji kamieniem węgielnym, na którym zczasem stanąć ma rozległy gmach: historja tej najbogatszej i najżywotniejszej gałęzi naszego piśmiennictwa wieku złotego, którą jest wywołana przez reformację literatura religijna.

X

Lecz książka ks. Warmińskiego, poświęcona działalności Samuela, a głównie Seklucjana, daje więcej, dużo więcej, niż obiecuje tytuł.

Dorzucił autor całą garść nowych wiadomości do historji reformacji w Wielkopolsce wogóle, a szczególniej do działalności i charakteru biskupa Sebastjana Branickiego, który nową wiarę zwalczał — i Andrzeja Górki, który ją popierał (mimo, że umarł katolikiem); jeszcze więcej światła rzucił na stosunki religijne, naukowe, literackie, wydawnicze i wogóle na całe życie umysłowe Królewca i na tę rolę, wybitną, dotychczas jeszcze należycie nieocenioną, jaką ono w życiu umysłowem całej Polski odegrało: tu należą np. szczegóły działalności dwóch Litwinów: Abrahama Kulwy i Stanisława Rapagelana, Maleckiego, drukarzy królewieckich (zwłaszcza Augezdeckiego) i wielu innych. *Apologja* Stanisława ze Lwowa, pisma Wojciecha z Nowego Miasta i inne jeszcze uni-

katy, drukowane zarówno, jak rękopiśmienne, tutaj po raz pierwszy zostały wydobyte z pyłu bibljotek i archiwów i naukowo wyzyskane. A odwiecznych błędów poprawionych, starych omyłek sprostowanych, dawnych przeoczeń uwydatnionych — tego wszystkiego ani zliczyć! Co jednak najwięcej z tych nowych zdobyczy zaciekawia historyka literatury, to postać i pisma tłumacza „seklucjanowego“ *Nowego testamentu.*

Stanisław Murzynowski pochodził ze starożytnego domu Ogończyków, rozsiadłego szeroko w ziemi dobrzyńskiej. Urodził się prawdopodobnie w Suszycach około roku 1527. Posiadał i zdolności niemałe, i chęć do nauki gorącą, i wiedzę wcale niepospolitą. Początkowe nauki pobierał w domu, czy też może w jakiejś szkółce sąsiedniej, a potem, dzięki stosunkom ojca z księciem Albertem, uczył się w gimnazjum królewieckiem i tutaj już poznał język grecki i hebrajski, oraz przejął się zasadami i duchem nowej wiary. W roku 1545 wstąpił do uniwersytetu w Wittenberdze, po ukończeniu studjów jeździł do Włoch, a w lecie roku 1549 jest już zpowrotem w Królewcu, gdzie poznał się z bawiącym tam chwilowo Janem Łaskim, który go księciu przypomniał i gorąco polecał. Ufny w opiekę książęcą, w tym samym roku jeszcze osiedlił się Murzynowski już na stałe w Królewcu i z zapałem powrócił do przerwanych chwilowo studjów humanistycznych, a jednocześnie wziął się do pracy literackiej; zachęcał go do niej Seklucjan, który narazie powierzył mu, jak

się zdaje, korektę wydawanej przez siebie *Rozprawy księdza z popem.*

A już w roku 1550 ukazał się pierwszy znany nam dzisiaj utwór Murzynowskiego: *Historya żałosna a straszliwa o Franciszku Spierze, który się dla bojaźni ludzkiej prawdy Pańskiej zaprzał i dla tegoż jest na strach światu niesłychanym obyczajem skaran.* Ten tytuł jest krótkiem streszczeniem *Historji:* Pewien adwokat włoski, Franciszek Spiera, powrócił w roku 1548 z kalwinizmu do wiary katolickiej, a wkrótce potem wpadł w rodzaj obłędu umysłowego, w *idée fixe* religijną, że potępion jest na wieki. Opowiadanie o tym wypadku samo się niemal napraszało dla propagandy religijnej nowowierców, więc niebawem opisał go w kilku broszurach ulotnych kalwin, Coelius Secundus Curio — i wydał je razem w roku 1550. *Historja* Murzynowskiego nie jest ich przekładem, ale raczej wolną a umiejętną, bo jednolitą przeróbką.

O stylu i języku Murzynowskiego mogą dać pewne pojęcie te piękne i znamienne słowa, wyjęte z przedmowy: „To wiem, że się godzi szczygłowi śpiewać nietylko, kiedy słowik milczy, ale też, kiedy śpiewa; przytem nie wstydzę się dlatego za nie, iż to jest polskie, a nie łacińskie: bo, jako Żydzi, Grekowie, Łacinnicy i insze narody swemi języki czystych a poważnych i zbawiennych rzeczy dosyć popisali, którym się dziś wszyscy dziwujemy, tak nie wiem, przeczbychmy tegoż i my, Polacy, językiem naszym dokazać nie mogli, gdybyśmy braciej naszej, którzy obcych języków nie umieją, serdecz-

nie pomóc chcieli; jeśli się też komu widzi, że nauka i praca tego, który pisze, z języka się polskiego okazać nie może, to niech tak będzie, chce-li; ja, acz nie wiem, jeśli po łacinie, jeśli po polsku gorzej piszę, jednak dla bliźniego, któregom miłować winien, po polsku wolę; także imienia mojego podpisowanim tego samego nawięcej pragnę, aby inszy tem rychlej prawdzie wierzyli, gdy się podpisać jej powiedać nie wstydzi". Obmówił się Murzynowski: że po łacinie dobrze pisał, tego dowodzą jego pisma łacińskie, a że władał dzielnie językiem ojczystym, to widać choćby z przytoczonych słów. Poznał się na tem Seklucjan i w tem większe wziął Murzynowskiego obroty. A ten, trochę idealista, dał się złapać, bo wierzył szczerze w dobrą jego wolę i odczuwał dla niego żywą wdzięczność za wydanie *Historji:* „Godzien jest niepośledniej dzięki i ten, który tę *Historyją* swym nakładem drukować dał, na imię K. Jan Seklucjan, który dla pożytku inszych nietylko sam rzeczy ku zbawieniu pożyteczne pisze, ale też i na to łożyć z swą wielką szkodą nie lituje, gdy kto inszy co pożytecznego napisze; a za ty swoje posługi i utraty, nie widzę, którąby po nas Polakach, wdzięczność uznawał, bo jedni nie mamy co dać, drudzy, dostateczni, na próżne chleby i niepotrzebne rzeczy wolą utracać, niż tego, który się o nasze zbawienie stara i wzdłuża, namniejszą rzeczą zapomóc".

Słowa te jasno dowodzą, że sprytny księgarz umiał opętać młodego i niedoświadczonego literata, a ponieważ znał jego wartość — i talent i naukę

i dobroć — więc zapędził go do stokroć cięższej, niż *Historja* pracy, — do tłumaczenia *Nowego testamentu.*

Murzynowski się wzdragał: jest raczej teologiem, aniżeli humanistą, więc może przekład jego nie będzie należycie odpowiadał nowym prądom religijnym; chociaż zna dobrze język grecki, ale nie da sobie rady z wyrazami i wyrażeniami biblijnemi. Lecz na to Seklucjan był zgóry przygotowany: Osiander ci dopomoże. Jakoż Osiander, wtajemniczony w plany Seklucjana, pomoc przyobiecał. To uspokoiło Murzynowskiego, ale miał on inny jeszcze skrupuł: jest młody, ludzie śmiać się i szydzić będą, że się młodzik na tak wielkie i święte dzieło porywa. A któż ci każe kłaść swoje nazwisko? — przekładał chytry Seklucjan — acz niechętnie, gotówem, na chwałę Bogu i pożytek ludziom, pożyczyć ci swojego. I przekonał młodzieńca, bo ten naprawdę nie dbał o własną chwałę, naprawdę „braciej naszej, którzy obcych języków nie umieją, serdecznie pomóc chciał“. Więc z młodzieńczym zapałem wziął się do pracy, chociaż ona była niemal nad jego wiek i siły — i wytrwał w niej do samego końca, zwalczając niejedną przeszkodę i cierpiąc niejedną przykrość. Ten i ów bowiem wiedział o wszystkiem, więc złość swoją i zazdrość wylewał nietylko na Seklucjana, ale i na Murzynowskiego, a zgryźliwy Malecki szydził istotnie, że młodzik słowo boże tłumaczy i objaśnia. Niedosyć na tem. Stosunki z Osiandrem wciągnęły Murzynowskiego w odmęt swarów i kłótni religijnych, które wybuchły z taką gwałtownością,

że doszło do tego, iż zapamiętały wróg Osiandra, wspomniany już wyżej Staphylus, dnia 30 lipca roku 1551 publicznie wykluczył od komunji młodego tłumacza *Biblji* za karę, że uczęszcza na kazania Osiandra. Ale te i inne jeszcze przykrości nie zniechęciły Murzynowskiego do pracy i z zadania swego, przy dodanej sobie pomocy, wywiązał się — jak widzieliśmy — bardzo zaszczytnie.

W ścisłym związku z pracą nad przekładem *Pisma świętego*, a raczej ze swarami, które stąd wynikły, pozostają dwa łacińskie traktaty teologiczne Murzynowskiego, napisane z podniety, przy pomocy i w duchu nauki Osiandra, o istocie i sposobie usprawiedliwienia człowieka. Mniejsza o nie. Mniejsza także o niewydany „krótki wykład, jaki był zgotowan na *Listy apostolskie*“, — tem więcej, że go nie znamy. Ważniejszą jest rzeczą, że, jak to wykazał ks. Warmiński, dodana do *Nowego testamentu*, *Ortografja polska*, jest także pracą Murzynowskiego. Wartość jej oceniono już dawniej, pod imieniem Seklucjana, za którego własność uchodziła. Ks. Warmiński streszcza swój sąd o tem dziełku w słowach następujących: Murzynowski „utworzył grafikę, w porównaniu z inszemi, poprzedniemi czy współczesnemi, mocno uproszczoną i dość jednolitą, a nietylko, że ją nam w polskim języku po raz pierwszy podał, ale równocześnie w niezliczonych przykładach... pokazał, jak jej stale i konsekwentnie w praktyce ze skutkiem używać; to też wnet podążono śladem wskazanego przezeń kierunku;... poprawiono pomniejsze niedokładności,... ale zresztą przyjęto dość ogól-

nie nową jego grafikę: przyjęli ją pisarze i drukarze zygmuntowscy, wytwarzając pisownię t. zw. szarffenbergerowsko-łazarzową, przyjął także pierwszy nasz gramatykarz, Piotr Stojeński; z zajętego tego stanowiska nie zdołały jej wyrugować przeróżne usiłowania następnych naszych grafistów z końca XVI wieku: Jana Kochanowskiego, Łukasza Górnickiego, Jana Januszowskiego, a z początku i połowy XIX wieku: Józefa Mrozińskiego, Morzyckiego, Józefa Steckiego i Fr. Zagórowskiego; a i my sami trzymamy się jej po dziś dzień wcale wiernie:... rzecz, która, mimo swych drobniejszych usterek, umiała ostać się wobec probierza czterech już prawie wieków, nie może być bez wewnętrznej rzeczywistej wartości.

Co się działo z Murzynowskim po ukończeniu pracy nad przekładem *Nowego testamentu*, tego narazie nie udało się wykryć ks. Warmińskiemu; wiemy tylko, że umarł w młodym wieku, mniej więcej w roku 1553, ku niemałej szkodzie literatury i nauki polskiej. Ale i tak, jako twórca pierwszego ogłoszonego drukiem przekładu *Nowego testamentu* na język ojczysty, zapewnił sobie trwałe i wybitne stanowisko, którego wykrycie i wyświetlenie jest wielką i wyłączną zasługą ks. Warmińskiego.

XI

Oto najważniejsze zdobycze książki, poświęconej nibyto tylko Seklucjanowi i Samuelowi, ale w istocie znacznie przekraczającej swój właściwy

przedmiot. Z książek, poświęconych literaturze XVI wieku, jedna tylko monografja Brücknera o Reju może się z nią równać pod względem bogactwa treści i obfitości nowych, a niezmiernie cennych szczegółów. Znakomitą jest również praca ks. Warmińskiego przez niepospolitą, wręcz wyjątkową bystrość badawczą autora, którego uwagi nie ujdzie by najmniejszy szczegół i który każdą drobnostkę umie dla swych celów wyzyskać, a dalej — przez zmysł krytyczny, przez bogatą i niezmiernie logiczną argumentację i wogóle przez świetną metodę krytyki filologicznej. A co jeszcze na osobną zasługuje uwagę, to bezstronność, z jaką, naogół biorąc, autor, duchowny katolicki, mówi o działaczach i pismach protestanckich. Względem Murzynowskiego nie kryje się nawet ze swą sympatją. Względem Seklucjana jest zwykle chłodny, ale czasem kostyczny. Samuelowi nie szczędzi ironji; mówiąc np. o jego liście z dnia 4 lipca r. 1543 do księcia Alberta, woła ironicznie: „*Proh dolor!* I ten list nie wydobył od Alberta żadnej pomocy!“ — jakby go żałował — i dodaje, że „z całego listu wiały niezwykłe u Samuela podniesienie i otucha... miodowych miesięcy“. Bo małżeństwa nie może darować eks-księdzu Samuelowi ksiądz Warmiński; nie powie też, że się ożenił, tylko, że „się okobiecił“; a o pannie Małgorzacie z Poznania, z którą flirtował dominikanin, mówi, że, według wszelkiego prawdopodobieństwa, „pochodziła z rodziny niemieckiej i była prądem nowego ruchu religijnego już mniej lub więcej ogarnięta i uniesiona, gdyż inaczej trudno zrozumieć, jak mogła nietylko

godzić się, ale nawet pragnąć i pożądać małżeńskiego związku z apostatującym kapłanem-zakonnikiem". Ależ dwie inne panny, wprawdzie nie Małgorzaty, tylko Magdaleny, Chełmska i Pobiedzińska, już na pewno nie pochodziły z niemieckiej rodziny i t. d., a jednak uszczęśliwiły swemi rączkami dwóch księży! Warto również zaznaczyć, że zlekka ujmuje się ks. Warmiński za arcybiskupem Gamratem, twierdząc, że „wyświecą zczasem dokładniejsze poszukiwania, czy prawdziwemi owe zarzuty, któremi niechętny ówczesny świat szlachecki pamięć parwenjusza Gamrata w grubej mierze zniesławił". Znając niezwykłą bystrość i przenikliwość badawczą ks. Warmińskiego, jego ścisłość logiczną i talent do argumentacji, zarówno prokuratorskiej, jak adwokackiej, aż strach bierze pomyśleć, że, gdyby żył dłużej, to zczasem, zgromadziwszy równą moc świadectw i dowodów, jaką zebrał dla odsądzenia Seklucjana od autorstwa przekładu *Nowego testamentu,* byłby gotów wszcząć proces kanonizacyjny o Gamrata; tylko, że zadanie byłoby trochę-trudniejsze: *advocatus diaboli* nie milczałby na pewno.

Budowa dzieła ks. Warmińskiego niejedno pozostawia do życzenia, do czego zresztą przyznaje się sam autor, mówiąc, że „rozdzielił rzeczy, do siebie ściśle należące, a przez to naraził się na powtórzenie niekiedy, choć bardzo rzadko, tego lub owego szczegółu". Prawda, że konstrukcja tak skomplikowanej treści nie była zadaniem łatwem; ale można było przecie uniknąć owych powtarzań się zapomocą przesunięcia części tekstu do przypisków, a ustępy

o *Apologji* Stanisława ze Lwowa, o Murzynowskim i in. lepiej może było umieścić w *Dodatkach*, jako samoistne ekskursy.

Talent pisarski posiada autor niewątpliwie; pisze jasno, żywo, czasem z rozmachem, a zawsze z prostotą, bez najlżejszego nawet cienia pretensjonalności. Język wszakże nie jest wolny od błędów (np. ramieniowi; nie brakło poszlaków; w razie, iżby, zam. gdyby), zwłaszcza od germanizmów, np. bluźnierstwo naprzeciw N. M. P.; był sobie jednak świadomy; Seklucjan umiał dość dobrze w tem się odnaleźć; nie pozwolił się zrazić; wnioskować na co; podpadać zam. razić. Razi również nadto częste posługiwanie się przymiotnikiem gruby i przysłówkiem grubo, np. grube zatargi, grube upokorzenie, grubo zarażony błędami, dodało grubo otuchy, grubo inaczej i t. d.

Ale to wszystko — plamy, a raczej plamki na słońcu. Raz jeszcze, książka ks. Warmińskiego — to rzecz znakomita, wręcz świetna, wyjątkowo świetna! Czytać ją — to rozkosz dla miłośnika literatury staropolskiej, a może jeszcze większa dla filologa, który, o ile tylko nie należy do cechu zoilów, z dumą i radością głośno przyzna, że polska krytyka filologiczna święci w tej monografji jeden z najświetniejszych swoich triumfów.

Co za niepowetowana szkoda dla nauki polskiej, że badacz tej miary zmarł wkrótce po ogłoszeniu tej znakomitej książki, nie ukończywszy rozpoczętej monografji o Modrzewskim!

DLACZEGO REJ JEST OJCEM LITERATURY POLSKIEJ?

„Ten-ci jest nasz Dante“ — powiedział o Reju jego przyjaciel i biograf, Andrzej Trzecieski.

Trzecieski był humanistą, a humaniści nie znali miary w pochlebstwach i pochwałach nadmiernych. Ale tym razem humanista nie przesadził: powiedział szczerą, najrzetelniejszą prawdę, oddał Rejowi tylko to, co mu się należało. Na pierwszy rzut oka porównywanie autora *Wizerunku* z autorem *Boskiej komedji*, nieuka z człowiekiem, który wchłonął w siebie całą mądrość średnich wieków, prostaka z myślicielem, rubasznego Sarmaty z wielkim artystą włoskim, wierszopisa z jednym z największych poetów, jakich wydała ludzkość cała, — wydaje się nietylko zuchwałem, ale wręcz bezsensownem. A jednak Trzecieski miał słuszność: Rej, to Dante polski; tylko nie jako poeta, ale jako twórca, jako ojciec literatury narodowej: jak Dante jest twórcą literatury włoskiej, tak Rej — polskiej.

I znowu twierdzenie takie wydaje się napozór i niesłusznem, i ubliżającem naszym pisarzom średniowiecznym, wśród których były przecie takie znakomitości, jak Kadłubek, Długosz, Ostroróg. Prawda, ale ci wszyscy pisali w języku obcym, łacińskim! Za

czasów młodości Reja żył i pisał Janicki, pierwszy utalentowany, pierwszy prawdziwy poeta polski, ale i on myśli i uczucia swoje śpiewał nie po polsku. Rozumiały go tylko szczupłe koła ludzi wykształconych, zachwycało się nim, co najwyżej, kilku humanistów, dworzan króla Zygmunta Starego; dla ogółu społeczeństwa, pomimo wzrastającej znajomości języka łacińskiego, sztuczna poezja wszystkich Janickich, Krzyckich, Dantyszków była martwą literą.

A tymczasem ten ogół społeczeństwa rósł i mężniał, rozwijała się w nim coraz to silniej i bujniej świadomość narodowa, a z nią zaczęło się odzywać pragnienie literatury narodowej. Pragnienie to, coraz głośniejsze i żywsze, nie pozostało bez echa: może już w drugiem dziesięcioleciu wieku XVI ukazują się pjerwsze książki polskie. Lecz jakież to były książki? Albo utwory średniowieczne, owe *Marchołty, Aleksandry, Ezopy, Dzieje rzymskie, Historje trojańskie, Gadki Arystotelesa* — albo pisma religijne: *Raje duszne, Psałterze, Ogródki, Powieści o papieżu Urbanie.* Pierwsze nie miały nic wspólnego z życiem narodu, drugie zaspokajały tylko jedną jego stronę: potrzeby religijne. Jedne i drugie wystarczały w zupełności do zaspokojenia potrzeb duchowych społeczeństwa średniowiecznego, któremu kazano żyć więcej niebem niż ziemią, ale w epoce, kiedy się pod wpływem różnych czynników, wewnętrznych i zewnętrznych, na czoło życia duchowego Polski coraz to wyraźniej pierwiastek świecki wybijać zaczął, książki te musiały zczasem stać się anachronizmem nie do zniesienia: wystarczały prostakom, maruderom umysłowym, niewykształco-

nym kobietom, żyjącym po dawnemu życiem średniowiecznem; nie wystarczały tym, którzy płynęli z prądem nowego życia, tem więcej, że były nie oryginalne, lecz tłumaczone z łaciny lub czeskiego. Literatury własnej, narodowej, jak nie było, tak nie było. Nie stworzył jej i Biernat z Lublina — i on się na nic oryginalnego nie zdobył, przy całej swojej postępowości i zakusach reformatorskich.

Wówczas to znalazł się człowiek, który jasno zrozumiał, że

...słusznie rzesza żywych się domaga,
By dla niej z pieśni nowa jasność biła;

a kiedy to zrozumiał, powiedział sobie:

Trzeba z żywymi naprzód iść,
Po życie sięgać nowe,
A nie w uwiędłych laurów liść
Z uporem stroić głowę.

Tym człowiekiem był właśnie Mikołaj Rej, który doskonale odczuł idealne potrzeby nowego życia i postanowił je zaspokoić. I, choć prostak, choć nieuczony, porwał się na to, co nie przychodziło do głowy uczonym, którzy akademje włoskie pokończyli, — na to samo zupełnie, na co we Włoszech porwał się był wielki Dante: na stworzenie oryginalnej literatury narodowej. Zdawał sobie wprawdzie doskonale sprawę ze swojego nieuctwa, ale on „mierzył siłę na zamiary, nie zamiar według sił“ i spełnił to, co postanowił: stworzył naprawdę literaturę narodową. A stworzył dlatego, po pierwsze, że stworzyć pragnął — i, po drugie,

że stworzyć mógł: pragnął zaś, bo kochał Polskę, a mógł, bo miał talent.

Miłość ojczyzny jest zawsze potęgą twórczą; Rej miał w sobie tę potęgę, bo kochał ojczyznę, która go, jak mówił, „jako własna matka, w pośrodku siebie wychowała“. To też cierpiał nad tem serdecznie i głęboko, że ta matka ukochana musi się rumienić za dzieci swoje, które językiem macierzystym gardzą, że, kiedy „każdy naród język swój i sprawy swoje zdobić się stara, jako nalepiej może i pisząc też leda co i wiele nikczemnych a niepotrzebnych rzeczy, — jedno nam, Polakom, jakoś w tem bardzo inochody nie stawało, aż się inszy narodowie czasem pytali: jeśli Polska jest miasto, albo też jaka kraina?“ „Ile słychamy od tych, co dalej, niż w Polszcze, bywają, tedy postronni narodowie język (a podobno i dowcip) polski na małej pieczy mają, jako też z łaski Bożej, niebardzo się jest czem chlubić, gdyż niedbalszych ludzi niemasz, jako Polacy, a coby się w swym języku mniej kochali“.

Oto co bolało Reja; jego uczucie patrjotyczne, jego duma narodowa nie mogły na to pozwolić, aby Polska, kraj tak wielki i potężny, nie miała własnej literatury. Zaczął więc tworzyć pod przepięknem hasłem:

A niechaj narodowie wżdy postronni znają,
Że Polacy nie gęsi, iż swój język mają.

Wprawdzie nie on jeden cierpiał nad brakiem literatury narodowej i zaniedbaniem języka ojczystego: bolało to i Andrzeja Glabera z Kobylina, i Biernata Lubelczyka, i Marcina Bielskiego, i nawet Hieronima

Wietora, który, chociaż był tylko „wmieszkanym, a nie urodzonym Polakiem, nie mógł się temu wydziwić, gdyż wszelki inny naród język swój miłuje, szyrzy, krasi i poleruje, czemu sam polski naród swym gardzi i brząka“. Ale cóż z tego, kiedy ani jeden z nich, nie wyłączając tak zasłużonego później dla literatury narodowej Marcina Bielskiego, nie posiadał prawdziwego talentu i nie umiał się zdobyć na oryginalne pomysły: nawet piérwszy utwór Bielskiego jest tłumaczeniem z czeskiego. Rej tymczasem miał talent, a pierwsze jego większe dzieło: „*Krótka rozprawa pomiędzy trzema osobami, wójtem, panem a plebanem*“, jest utworem w treści swojej nawskroś oryginalnym i przez to właśnie jest jutrzenką naszej literatury narodowej, jest dla dawnego piśmiennictwa polskiego tem samem, czem dla nowego są *Ballady i romanse* Mickiewicza.

Zrozumiał Rej doskonale, że literatura wtedy dopiero będzie narodowa i wtedy dopiero zainteresuje ogół wykształconego społeczeństwa, jeżeli soki żywotne będzie czerpała nie z obcej średniowiecczyzny, lecz ze współczesnego własnego życia. I on dopiero wprowadził ją na tę drogę. W jego pismach odbija się, jak w zwierciadle, całe życie szlachty polskiej XVI wieku, domowe, społeczne, polityczne, religijne. Jako dydaktyk i moralista, jako teolog i apostoł protestantyzmu, od obcych mistrzów zależny, jest Rej, jako malarz swojego społeczeństwa i satyryk, nawskroś oryginalny, nawskroś narodowy. Jego obrazki obyczajowe mają mało wspólnego z poczuciem piękna, to prawda, ale tryskają prawdą życiową, jak ten np.:

Bo się już więc tam łomi chróst,
Kiedy się zejdą na odpust:
Ksiądz w kościele woła, wrzeszczy
Na cmentarzu beczka trzeszczy;
Jeden potrząsa kobiałką,
Drugi bębnem a piszczałką,
Trzeci, wyciągając szyję,
Woła, do kantora pije;
Kury wrzeszczą, świnie kwiczą,
Na ołtarzu jajca liczą.

Pod względem realizmu nie ustępuje temu obrazkowi inny: „muzyka wszeteczna“ i krotochwile pijaków:

Wrzeszczą wszyscy,
A drudzy marnie wyją, jako w lesie wilcy,
A kozi róg za uchem, jako świnia, wrzeszczy,
W bęben tłuką, by w pudło, aż więc we łbie trzeszczy;
Stół uleją i ławy, siedzą, jako w łaźni,
A sami poszaleją, jako ini błaźni.
Więc kreglów nastawiają wkoło podle ściany;
Dybie, jako kot na mysz, z gałką chłop pijany,
Puknie w ścianę, a drudzy: „Zyskał! zyskał!“ — krzyczą.
A drudzy, płacąc piwo, jako krowy ryczą.

Albo jeszcze:

„Idź na krakowski rynek, tam się nadziwujesz: ano jedna kiełbaski smaży, druga gzelce przedaje, druga wątrobę pieczoną z octem a z cebulą, druga z opłatki po rynku i po ulicach biega, druga z wieńcy, druga z ziółki i z czerwoną maścią siedzi; więc i u krup, u śledzi, u masła, u świec, u szlenic, u jabłek, u butów, u ryb, u żuru, u barszczu, u ogórków, u rozmaitych ogrodnych rzeczy siedzi, a ktoby się ich naliczył!“

A oto drobny obrazek, wykrojony z życia ziemiańskiego:

„Nuż, gdy przyjdzie ono gorące lato, azaż nie rozkosz, gdy ono wszystko, coś na wiosnę robił, kopał, nadobnieć dozrzeje a poroście, anoć niosą jabłuszka, gruszeczki, wiśneczki, śliweczki z pierwszego szczepienia twojego, Ano młode masłka, syreczki nastaną, jajka świeże; ano kurki gmerzą, ano gąski gągają, ano jagniątka wrzeszczą, ano prosiątka biegają, ano rybki skaczą; tylko sobie mówić: używaj, miła duszo, masz wszystkiego dosyć!“.

Takich obrazków znajdzie się coniemiara i w *Krótkiej rozprawie*, i w *Postylli*, i w *Wizerunku*, i w *Zwierzyńcu*, i w *Żywocie*. A są one więcej warte, niż wszystkie moralizacje, reguły i recepty, których takie mnóstwo napisał Rej dla „brata krześcijańskiego“ i „człowieka poczciwego“. Moralizować umiano u nas już przed Rejem, malować życie — on dopiero potrafił. I to jedna jego ogromna zasługa, to pierwsza wielka nowość, którą do literatury naszej wprowadził, a raczej to pierwszy pierwiastek, z którego literaturę narodową utworzył: dał jej za treść — życie.

Ale niedosyć na tem. Rej wlał życie nietylko w literaturę, lecz i w język: on dopiero stworzył styl polski. Literacki język polski zaczął się wprawdzie urabiać już przed Rejem; dowodem są choćby *Żywoty filozofów* Marcina Bielskiego (1535), większym jeszcze — przekład *Ksiąg, które zową język* Erazma z Roterdamu (1542), dokonany przez nieznanego pisarza; ale był to tylko język, poprawny, czysty, lecz na nazwę stylu nie zasługujący, bo życia, du-

szy, właściwości indywidualnych pozbawiony. Tymczasem język Reja, chociaż czasem niepoprawny, z trudnością zwłaszcza zdania złożone budujący, tętni życiem, ma własną postać duchową, nosi na sobie silne piętno indywidualności autora.

Prawda, że styl to często rubaszny, ale jak obrazowy! A płynęła jego obrazowość stąd, że Rej, prostak, do abstrakcji niezdolny, myślał konkretnemi obrazami nawet wtedy, kiedy przedmiotem jego myśli były pojęcia oderwane. Czytajmy jego *Żywot,* a przekonamy się, że niema w nim ani jednej dobrej, porządnej definicji: wszystko określone i wyjaśnione za pośrednictwem obrazów. Kiedy np. chce wyjaśnić, co to jest mądrość albo pamięć, powie, że „mądrość na świecie jest, jakoby jaki ozdobny ratusz w jakiem zacnem mieście, rozlicznemi cnotami, jako on ratusz wieżyczkami, osadzona“; a pamięć to „wszech zmysłów wójtowa“, — „a co wójt rozezna, iż potrzebnego jest, to wójtowa niechaj mocno schowa i zapieczętuje, bo to tam już będziesz miał, jako w skrzyni, ku wiernej ręce schowanej“. Naturalnie, że ścisłość mowy traci na takich omówieniach, ale obrazowość zyskuje ogromnie. Otóż takiej obrazowości nie znała mowa polska przed Rejem.

Ale to dopiero jedna strona jego stylu, która płynie z rodzaju jego umysłowości, przypominającej umysłowość pierwotnego człowieka. Druga — płynie z serca: to pierwiastek uczuciowy, którego brak często odczuwamy nawet u najświetniejszych stylistów, a który u Reja okazuje się niemal zawsze wtedy, kiedy mówi o Bogu i ojczyźnie. Wprawdzie już w ję-

zyku Baltazara Opecia widać niekiedy serce, naprzykład w opisie ucieczki Matki Boskiej z Dzieciątkiem do Egiptu, widać je i w naszych dawnych pieśniach średniowiecznych, ale z siłą przemówiło uczucie dopiero u Reja, w *Psałterzu*, w *Postylli*, w *Przemowie krótkiej*, w *Spólnem narzekaniu*. I to z jaką siłą! Odczytajmy np. choć kilka wierszy z psalmu 79:

„Boże wszechmogący! Przecz-że tak wiele dopuszczasz poganom, iż, naszedszy na własne dziedzictwo Twoje, oszkaradzili przybytki chwały Twojej, a Jeruzalem, przebrane miasto Twoje, zniszczywszy, mało nie na jedną kupę złożyli“...

„Izażby już nie czas nasz miły Panie, aby wżdy, poruszywszy gniewu swego, pomścił krzywdy tej, abowiem już się stał pośmiech z przebranych Twoich we wszech krainach, blisko około nas będących“.

„Obróć radszej ten gniew Swój na ludzi i na królestwa ty, którzy nigdy nie wiedzą o wspomożeniu Twoim, jedno tylko położyli wszytkę nadzieję w możnościach swoich, burząc lud Twój, a obracając wniwecz cokolwiek było ochędożnego ku poczciwości Twojej“.

„Przypuść k Sobie żałobliwy głos tych, którzy w okrutnych okowach ku Tobie wołają, a okaż możność Twą nad niewinnem rozlaniem krwi sług Twoich, aby jeszcze ci wżdy byli w żywocie zachowani, na których leży sroga ręka sprzeciwników Twoich“.

„A okaż grozę Swoją na tych, którzy tak zelżyli imię Twoje, a my, nędzne zebranie trzody Twojej, którąś Ty raczył wziąć na opiekę Swoję, będziemy wiecznie wysławiać wielmożne imię Twoje i damy

to spisać potomkom swoim, aby oni wiedzieli, jakiej chwały ma być godna święta wielmożność Twoja".

Jakaż to wspaniała, majestatyczna powaga stylu, jaka głęboka rzewność zarazem! I pomyśleć sobie, że tak pisano po polsku już w pierwszej połowie XVI wieku, a więc przed Kochanowskim, przed Bazylikiem, przed Skargą! Nie dziw, że król Zygmunt Stary za ten przekład *Psalmów* podarował Rejowi całą wieś, Temerowce: nagroda królewska, ale i dar, który złożył Rej w hołdzie królowi, także królewski!

A oto jak Rej przemawiał do współbraci, kiedy serce jego drżało o przyszłość matki-ojczyzny:

„Kędy możesz i kędyć się to zejdzie, upominaj wżdy i iną bracią swoję, aby się wżdy też czasem czuli a obaczali wczas, póki nie wynidą na nas ony nieomylne dekreta Pańskie, iż On zawżdy obiecował lud Swój podawać w niewolę za grzechy ich abo podać inym narodom miejsca ich. A długoć nas czeka i długo nam folguje. Ale kto się chce obaczyć, snadnie to zrozumie, iż też już mało nie u wrót naszych stoi święty gniew Jego... A cóż, gdy Pan za złości nasze zaślepił oczy nasze, wedle obietnić Swoich: Jeśli Mię opuścicie, a wzgardzicie upominanie Moje, a w niesprawiedliwości będziecie chodzić przed oblicznością Moją, wszytki ty błogosławieństwa wasze obrócę wam w przeklęstwo. A nakoniec mieczowi wrogiemu dopuszczę pożreć a wyniszczyć was, a naród obcy posadzę na miejscu waszem. Patrzajcie, jeśli już Pan nie poczyna pełnić poczęści nad nami tych obietnic Swoich? Azaż już raz miecz okrwawiony widaliśmy w ziemi naszej? Azaż już się nam szczęści w oborach

naszych, w stodołach naszych i na polach naszych? Azaż rozliczne gromy, pioruny, grady nie tłukły pól naszych i domów naszych?... Jako cię ruszyć nie mają te srogie, a nieomylne pogróżki? Pomyśl sobie, jeśliby do tego wżdy przyszło (jakoż nieomylnie przyjść musi, nie będzie-li uznania twego), gdyby obcy a srogi człowiek przyszedł nocą do domu twego, posiadł albo rozproszył wszytkę majętność twoję, posiekałby głowy dziatkom twoim przed oczyma twemi, zelżyłby małżonkę i naród twój: jakoby tam żałośna była dusza twoja i serce twoje!".

Wierzyć się, naprawdę, nie chce, że słowa te wyszły z pod pióra tego samego człowieka, który z taką zaciekłością i niemiłosiernem szyderstwem, nie przebierając w wyrażeniach, biczował „bałwochwalstwo rzymskie" i który z tak widoczną lubością opisywał „sprawki i postawki" pijaka, który „chrapi, jako świnia, kiedy się drożdży opije, a on sobie pluje na brzuch, a śliny mu się, jako zgrzebi, z gęby wloką, oczy się, jako u szczurka, kiedy z mąki wylezie, błyszczą, suknisko popluskał, a czasem je za sobą po błotu wlecze, pierza we łbie pełno, więc mruczy, sam nie wie co, wszystkim łaje, wszystkim przymawia". Ale otóż to właśnie, że Rej, świadomie, czy nieświadomie, umiał naginać swój styl do różnorodnych uczuć swej duszy. A przed nim nikt u nas tego nie umiał. I to druga jego wielka zasługa: on wlał życie w literacki język ojczysty.

Więc na pytanie, dlaczego Rej jest ojcem naszej literatury narodowej, odpowiadamy: dlatego, że on dopiero dał jej życie: żywą treść i żywą formę.

Oto powód, dla którego wdzięczna potomność czci jego pamięć:

Honor myślom, z których błyska
Nowy duch i forma nowa:
Bo są światu jak zjawiska,
Jako jutrznia są różowa.

ZWIERCIADŁO REJA PRZED SĄDEM POTOMNOŚCI.

A co mi za żywota ujmie czas dzisiejszy,
To po śmierci nagrodzi z lichwą czas późniejszy.
(Kochanowski).

I

Zwierciadło Reja ukazało się po raz pierwszy na cztery lata przed śmiercią Zygmunta Augusta; „imprymował“ je w Krakowie dla książnictwa i literatury polskiej dobrze zasłużony „Jego Królewskiej Miłości typograf“, Maciej Wirzbięta, — ten sam, który wydawał i inne pisma Reja: *Postyllę, Apokalipsę, Wizerunk, Zwierzyniec.* Nie szczędził Wirzbięta kosztów na obleczenie *Zwierciadła* w piękną szatę: przyozdobił je nietylko portretem autora, ale całym szeregiem pięknych ilustracyj; wyposażył je i w format wielki, i w czcionki okazałe, i w brzegi szerokie, i w odstępy pomiędzy wierszami znaczne; ani jedno z wcześniejszych dzieł Reja nie poszło w świat w tak „dziwnym“, w tak „wymyślnym“ stroju, za który „respondował“ zapewne „mieszek“ nietylko Wirzbięty, ale i samego autora.

A pomimo to wszystko nie doznało już *Zwierciadło* (podobnie jak *Apokalipsa*) tego samego przyjęcia, co *Wizerunk* i *Postylla:* kiedy *Wizerunk* miał

w wieku XVI trzy wydania, a *Postylla* — pięć, *Zwierciadło* — tylko dwa [1]); dopiero w wieku XVII, w roku 1606, wydano je po raz trzeci — i to już — rzecz bardzo znamienna — nie w Krakowie ani w Warszawie, tylko w Wilnie: widocznie Litwa dłużej od Korony pamiętała o pisarzu, który wprawdzie drwił sobie niemiłosiernie z Litwinów, że, kiedy z Koroniarzami rozmawiają, to im jakoś języki tępieją, a kiedy z Laszkami sypiają, to po obudzeniu się niezbyt przyjemnych i niekoniecznie estetycznych doznają wrażeń, — ale który, jako kalwin, był „dobrym towarzyszem“ i współpracownikiem Mikołaja Radziwiłła i z którego *Postylli*, przetłumaczonej na język litewski w r. 1600, uczył się lud litewski „świętych słów a spraw Pańskich“.

Wkrótce zresztą i na Litwie zapomniano o Reju — w całej Polsce poszedł w ciągu wieku XVII w zupełną niepamięć pisarz, którego w XVI noszono na rękach i nazywano polskim Dantem.

W znacznej mierze wpłynęła na to zapomnienie reakcja katolicka XVII wieku, która nie mogła wybaczyć Rejowi jego zerwania z Kościołem; ale w mierze jeszcze z pewnością znaczniejszej tłumaczy się to zapomnienie zjawiskiem, tak dla umysłowości polskiej znamiennem i tak zarazem opłakanem, — ustawicznem rwaniem się tradycji, ciągłości pracy na polu duchowem: najpiękniejszy, najpodnioślejszy, na jaki się zdo-

---

[1]) Estreicher wymienia tylko jedno wydanie; drugie znalazł przed kilku laty Ptaszycki, o czem wiadomości nie ogłosił jeszcze drukiem.

była Polska wieku XVI, ideał etyczny, Modrzewskiego, nie użyźniał myśli, nie rozgrzewał serc moralistów polskich XVII stulecia, nie wyłączając Starowolskiego (jednego z bardzo niewielu, którzy Modrzewskiego jeszcze znali); à i Kochanowski przecie, owo „kochanie wieku“ XVI, im dalej w czas, tem mniejszem cieszył się kochaniem, — czytywali go jeszcze dość pilnie i naśladowali dość nieudolnie poeci wieku XVII, ale ogół go już nie znał: przecie ostatnie wydanie zbiorowe jego poezyj w tem stuleciu pochodzi z roku 1639; Skargę czytywano przez cały ciąg wieku XVII, ale ceniono w nim raczej pobożność, a nadewszystko prawowierność katolicką, aniżeli miłość ojczyzny i mądrość polityczną: wprawdzie *Wzywanie do pokuty* miało kilka wydań, ale *Kazań sejmowych* nikt już jakoś w XVII wieku nie wydał po śmierci ich autora, który się zresztą i za życia musiał zgodzić na potworne okaleczenie swego arcydzieła przez tchórzostwo i oportunizm własnych współbraci zakonnych.

Opłakane czasy saskie nie nawiązały, oczywiście, zerwanej w wieku XVII nici tradycji literackiej i umysłowej: zdobyły się wprawdzie na ponowne wydanie zbiorowe pism Skargi (naturalnie okrojone), ale o Modrzewskim i Kochanowskim, a tem bardziej o Reju, zapominały coraz więcej. Cóż z tego, że wyliczali pisma Reja i Niesiecki i Oloff i Józef Jabłonowski, kiedy ich z pewnością już nie czytali, a nawet może na oczy nie oglądali! Oglądał je na własne oczy i zapewne przeglądał Załuski (bo ten oglądał i przeglądał wszystko), ale do ich czytania bynajmniej nie zachęcał czytelników swej *Bibljoteki Poetów Polskich*, owszem,

przestrzegał ich przed czytaniem heretyka: „Rej Mikołaj z Nagłowic, akatolik, ostrożnie z nim“! [1]).

Dopiero czasy Stanisława Augusta podjęły — i to zupełnie świadomie — pracę nawiązywania zerwanej nici tradycji „wieku złotego“. Zmartwychwstał Kochanowski: Bohomolec, nie bez rady i woli królewskiej, wydał jego *Rymy wszystkie, w jedno zebrane, prócz tych, które wolniejszemi żartami uczciwych czytelników odrażały;* zmartwychwstał i Modrzewski, dzięki hojności marszałka trybunału litewskiego, Dominika Aleksandrowicza, którego nakładem wydali pijarzy wileńscy *O poprawie Rzeczypospolitej księgi czwore,... przez Cyprjana Bazylika z łacińskiego na polskie przetłumaczone;* podczas sejmu czteroletniego przypomniano sobie mądrość Skargi i chciano ją dać poznać w całym, nie przyćmionym przez jezuitów, blasku; w roku 1792, po raz pierwszy od lat blisko dwustu, ukazały się w druku w Warszawie całkowite *Kazania sejmowe,* to znaczy bez pominięcia kazania o czwartej chorobie Rzeczypospolitej, o „dostojności królewskiej i władzej osłabieniu“. Niedosyć na tem: wydano za Stanisława Augusta sielanki Szymonowicza (z ich potomstwem), pisma historyczne Kromera, Orzechowskiego, Stryjkowskiego, Joachima Bielskiego, Heidensteina; o Klonowiczu nawet nie zapomniano, skoro jeszcze w roku 1787 wydano osobno — nie *Flisa* naturalnie, ani *Worek Judaszów* — tylko *Historję książąt i królów polskich, krótkim wierszem polskim opisaną,* dla młodzieży.

---

[1]) Rej Nicolaus a Nagłowice, Acatholicus, hinc caute legendus.

Lecz o Reju zapomniano niemal zupełnie. Co najwyżej z *Rozrywek uciesznych i dowcipnych* Bohomolca dowiadywała się młodzież, że jakiś Rej pisywał krótkie i moralne wierszyki. Nie znalazł dla niego miejsca ani tłumacz polski *Historji nauk wyzwolonych* Carlancasa, pomimo, że „przy końcu każdego rodzaju nauk“ dodawał „wiadomość o Polakach, w tej mierze naukami zaszczyconych“, ani Konstanty Bogusławski w swych *Życiach sławnych Polaków,* pomimo że się tam dla Kadłubków i Starowolskich miejsce znalazło. A i *Zbiór potrzebniejszych wiadomości* Krasickiego nie poczytał choćby tylko krótkiej wiadomości o autorze *Zwierciadła* za potrzebniejszą; oglądał wprawdzie Krasicki pisma Reja, lecz, jak się zdaje, raz tylko jeden w życiu,... kiedy bawił u *Pana Podstolego* i zwiedzał jego bibljotekę; ale ich z pewnością nawet nie otwierał: mając bowiem pamięć niezgorszą, zapamiętałby przynajmniej dwa-trzy tytuły (choćby w skróceniu, zważywszy ich długość) i nie przytaczałby potem, kiedy zasiadł do pisania *O rymotwórcach polskich*, tytułów dzieł nie istniejących (jako to *Wizerunek dla dworskich ludzi*), tytułów, których niedokładności i dowolności są dziwnym trafem te same zupełnie, co w herbarzu Niesieckiego! A i „rytm na marnotrawcę i skąpca“ przepisał Krasicki nie ze *Zwierciadła,* tylko z *Rozrywek* Bohomolca.

Krótko mówiąc, Polska stanisławowska nie znała Reja ani jego *Zwierciadła.* A gdyby go nawet poznała, toby go niezawodnie znać nie chciała, — ta Polska przynajmniej, która się zaczęła nakoniec wstydzić swego sarmatyzmu: kto wie, może nawet *Pan Pod-*

stoli, chociaż tak kochał obyczaj starodawny i chociaż więcej jeszcze unikał służby publicznej, niż *człowiek poczciwy*, nie zaprzyjaźniłby się z nim; nie mówiąc już bowiem o niewykwintnej kulturze towarzyskiej *człowieka poczciwego*, nie mógłby mu z pewnością, zaznawszy już na dzieciach swoich błogosławieństwa, jakie zlewała na kraj Komisja Edukacyjna, wybaczyć ciasnych poglądów na wychowanie i oświatę; na program nauczania *człowieka poczciwego* nie przystałaby już nawet — ciemna szlachta stanisławowska: stęskniona za Alwarem i ojcami jezuitami, nie darowałaby może Rejowi jego szyderstwa z logiki, a przedewszystkiem z gramatyki. Wogóle niema w całej spuściźnie Reja ani jednej struny, któraby mogła była wywołać pełny i mocny oddźwięk w umysłowości czy uczuciowości społeczeństwa polskiego za Stanisława Augusta: swoim ideałem religijnym nie trafiłby Rej do serc owoczesnych, do jednych dlatego, że nie był to ideał katolicki, do drugich dlatego, że tak samo nie miał nic wspólnego z „religją naturalną" epoki oświecenia, jak nic wspólnego z „moralnością naturalną" tej epoki nie miał ideał etyczny Reja, tryskający ze źródła nie rozumu przyrodzonego, tylko Objawienia; o ideale społecznym i politycznym także długo mówić nie potrzeba: światlejszej części społeczeństwa jużby on nie zadowolił, a niejednegoby nawet oburzył, nie zbudowałby nawet hołdującego *moribus antiquis* i ze złotego środka staczającego się z biegiem czasu coraz to więcej na prawo *Pana Podstolego;* co więcej, nawet ideał cichego życia domowego i rodzinnego, „z wdzięcznym towarzyszem" i z „błazenkami przy-

rodzonymi“, w gronie przyjaciół, nie mógłby już silniej przemówić do społeczeństwa, w epoce, kiedy się pod wpływem nowych prądów rozluźniał i psuł obyczaj staropolski, kiedy

> Złość, zaraźna w swem źrzódle, a w skutkach zbyt spora,
> Przeistoczyła dawny grunt ustaw poczciwych;

a i w sielance *człowieka poczciwego,* czyto w ogródku i w „sadku“ z „jabłuszkami, gruszeczkami, wiśneczkami, śliweczkami“, czy w obejściu gospodarskiem, po którem „kurki gmerzą“, „gąski gągają“, „jagniątka wrzeszczą“, „prosiątka skaczą“, czy nawet na polu, gdzie „dzieweczki sobie śpiewają, drudzy pokrzykawają“, — niejedenby z pewnością już sobie nie podobał, nie widząc tam ani cyprysów, ani kiosków, ani meczecików, ani domku pustelnika, nie słysząc ani synogarlic jęczących, ani gołąbków gruchających, ani nawet strumyków mruczących, nie spotykając ani Filona z Laurą, ani Korydona z Palmirą. I wreszcie, czy styl i język Reja mógł smakować ludziom XVIII wieku, którzy się cieszyli, że „słownik Naruszewicza“ ustępuje miejsca słownikowi Krasickiego, a słownik Zabłockiego — słownikowi Szymanowskiego? Nie, nie zarobiłby z pewnością na wydaniu *Zwierciadła* księgarz nadworny Stanisława Augusta, Michał Gröll.

Zmartwychwstanie Rej w pamięci narodu dopiero w wieku XIX, przyczem na samo czoło jego pism odrazu się wysunie i przez całe stulecie na tem naczelnem stanowisku utrzyma — *Zwierciadło.*

Czemże się tłumaczy zmartwychwstanie Reja w wieku XIX? Przecie jego ideały nie odmłodniały

w tem stuleciu i jedno tylko pismo jego — to samo, które i dawniej w życiu odegrało rolę największą, *Postyllę* — przedrukowano właśnie dla jego ideałów religijno-moralnych — i to z pobudek natury wyznaniowej, nie ogólno-narodowej [1]). Życiu narodowemu potrzebny był Rej w czasach nowszych i do dziś dnia jest potrzebny, już nie (jak to było w wieku XVI) jako nauczyciel ani jako poeta i wogóle pisarz, tylko przedewszystkiem jako niezrównany malarz współczesnej sobie obyczajowości polskiej i jako mimowolne odbicie owoczesnego życia, poczęści publicznego, głównie zaś domowego oraz umysłowo-religijnego. Potrzeba zaś poznania własnej przeszłości, zarówno umysłowa, jak uczuciowa, nigdy jeszcze nie była tak żywa, jak w wieku XIX, w wieku rozkwitu świadomości narodowej i myśli historycznej. Tak było w całej Europie zachodniej, tak było i u nas; przyczem u nas, wskutek utraty niepodległości, potrzeba ta miała charakter dużo więcej uczuciowy, aniżeli gdzie indziej; ten zaś pierwiastek uczuciowy przybierał postać jużto idealizacji przeszłości, jużto tęsknoty do niej:

Ile cię trzeba cenić, ten tylko się dowie,
Kto cię stracił...

Oto główny czynnik życiowy wskrzeszenia Reja oraz jego popularności w wieku XIX: z jego pism poznajemy przeszłość narodową. A do tego czynnika przyłączył się inny: wdzięczność za jego wielką,

---

[1]) *Kazania, czyli świętych słów a spraw Pańskich... kronika albo postylla,...* zestawił i wydał ks. Teodor Haase.... pastor w Cieszynie. Cieszyn, 1883.

nieśmiertelną zasługę — stworzenia literatury narodowej; zrozumiano zaś tę zasługę także dopiero w wieku XIX, bo w tem dopiero stuleciu, ściśle biorąc, powstała u nas nauka historji literatury, nauka, która, będąc jednocześnie przedmiotem nauczania szkolnego, uświadomiła i uświadamia szerszemu ogółowi zasługę i wogóle postać Reja.

II

Już w początkach XIX stulecia zaczęło być o Reju coraz głośniej, a to właśnie dzięki pierwszym historykom i nauczycielom literatury ojczystej.

Po krótkiej wzmiance Chromińskiego, który go pochwalił za „naturalność“ języka, wcale szeroko rozwiódł się o nim Bentkowski, a jeszcze szerzej ksiądz Juszyński. Ten, zapominając na śmierć, że jemu samemu w młodości nadto „smakował światek“ i że sam w młodości z niezbyt wielkim respektem o Kościele pisał, — był nadto pochopny do dawania wiary paszkwilom XVI wieku na Reja, wyraźnie nie mogąc mu wybaczyć jego walki z Kościołem katolickim; co więcej, nie doceniając zasług około piśmiennictwa narodowego, składa nań odpowiedzialność za późniejsze wiersze makaroniczne i późniejszą „metromanję“: ale przyznaje, mówiąc o *Zwierciadle*, że „nie zna księgi, w ktorejby można wyczytać opis nietylko domowego pożycia dawnych Polaków, ale nawet ich mowy“, że, „czytając to dzieło, można się przenieść myślą w domy i posiedzenia przodków naszych, można doskonale widzieć, jakie przed dwieście kilkadziesiąt lat w Pol-

szcze było gospodarstwo, handel, rząd i najdrobniejsze szczegóły domowych zabaw".

Co ciekawe, że nawet Stanisław Potocki, arystarch owoczesnej krytyki pseudoklasycznej, stojący na straży „dobrego smaku", chociaż nie mógł, naturalnie, wybaczyć Rejowi słów, „zbyt wolnie od niego użytych", odzywał się jednak z niemałym szacunkiem o jego zasługach nietylko na polu literatury, ale i na polu języka [1]), wyraził się nawet, że „stanowi on epokę w języku polskim" [2]). A co jeszcze ciekawsze, że nawet Osiński „między narodowymi pisarzami pieśni" raczył przyznać Rejowi „znakomite i sprawiedliwe zalety" [3]). Zresztą niechaj wolno będzie wyrazić wątpliwość, czy Potocki i Osiński czytali Reja.

Czytali go natomiast już bez żadnej wątpliwości: w Wilnie — Euzebjusz Słowacki i Borowski, a w Warszawie — Brodziński.

Euzebjusz Słowacki przyznawał pismom Reja „cechę wyższego talentu", szczególną zaś uwagę zwrócił — on pierwszy — na jedną część *Zwierciadła*, ale nie na *Żywot człowieka poczciwego*, jakby się tego można było spodziewać po wielbicielu *Wieśniaka* Jędrzeja Zbylitowskiego, tylko na *Spólne narzekanie*, w którem nietylko podobały mu się „kształty stylu... prawdziwie krasomowskie, zwroty poruszające i mocne", ale ujmowały go także „wybuchnienia czułości,

---

[1]) *Rozprawa o początkach narodu i języka polskiego. Pochwały, mowy i rozprawy.* Część II, 398.

[2]) *Rozprawa o naukach i sztukach za czasów Zygmuntów* (tamże 539).

[3]) *Dzieła* III, 250.

gdzie się“ Rej „pospolicie okazuje nad wiek swój wyższym“ [1]); to znaczy, — posługując się terminologją Brodzińskiego (w rozprawie *O klasyczności i romantyczności*) — że Euzebjusz Słowacki wyczuwał w *Spólnem narzekaniu* Reja „romantyczność, nie tak z ducha swojego czasu, jak ze stanu naszego wieku wypływającą“.

Borowski poświęcał Rejowi w ogólnym kursie „wymowy i poezji“ polskiej całe cztery wykłady [2]), w jakim duchu, o tem sądzić można z *Uwag nad poezją i wymową:* nie miały „wiersze“ Reja dla Borowskiego „zewnętrznego powabu“, ani „wartości wewnętrznej“, natomiast cenił jego pisma, mianowicie *Żywot człowieka poczciwego,* „pod względem... rodowitości języka i wiernego obrazu spółczesnych obyczajów“.

Sąd wreszcie Brodzińskiego o Reju nietylko sprawia zaszczyt Brodzińskiemu, jako profesorowi historji literatury polskiej, ale nadto był prawdopodobnie ważnym czynnikiem mającej się już niebawem zacząć popularności *Żywota człowieka poczciwego.* Rozumiał Brodziński, jak nikt przed nim, tę prawdę, że Rej — to ojciec literatury polskiej i że „daleko więcej, niż Kochanowski, wpływał na swój naród“; mniemał, że, „czem jest Montaigne dla Francuzów, Luter dla Niemców ze względu języka, tem dla nas być Rej powinien“; na samo zaś czoło jego pism —

---

[1]) *Dzieła* III, 74.

[2]) Wiadomość ta, wydobyta z archiwum uniwersytetu wileńskiego, pochodzi od Ludwika Janowskiego.

on pierwszy tak wyraźnie — wysunął *Żywot człowieka poczciwego,* chociaż sąd o tem dziele powtórzył dosłownie za Juszyńskim, poczęści przynajmniej[1]).

„Szkoda, — mówił Brodziński, — że to dzieło Reja przynajmniej w skróceniu nie zostało umieszczone w *Wyborze Pisarzów Polskich*“ (Mostowskiego); „życzyć należy, aby było przedrukowane, gdy tak rzadkie są jego egzemplarze“. To życzenie Brodzińskiego (kto wie, może pod wpływem jego wykładów) miało się niebawem spełnić: w roku 1828 zaczął wychodzić w Warszawie, z drukarni Gałęzowskiego, *Zbiór Pisarzów Polskich*. Na pierwszy ogień poszli jednocześnie: Janczar Polak ze swojemi *Pamiętnikami*, niedrukowanemi jeszcze nigdy przedtem, Górnicki ze swoim *Dworzaninem*, niedrukowanym od lat sześćdziesięciu siedmiu i — Rej ze swoim *Żywotem*, niedrukowanym od lat dwustu dwudziestu dwóch. Poprzedzająca *Żywot* przedmowa jest ciekawem świadectwem, że się u nas w wieku XIX coraz lepiej poznawano na Reju, przyczem, jak to zawsze bywa, szukano i dopatrywano się w nim tego nadewszystko, co w danej chwili najwięcej zajmowało umysły i poruszało serca.

Rzeczywiście. W chwili, w której Gałęzowski rozpoczynał swoje wydawnictwo, wciąż jeszcze bardzo żywotnemi były te zagadnienia, któremi się — pod wpływem różnych czynników, zarówno życio-

---

[1]) Obacz *Pisma*, wydanie poznańskie, IV, 6; od słów: „Niemasz księgi“ do „domowych zabaw“ — Juszyński, II, 121. Sąd Juszyńskiego przepisze i Chodynicki w *Dykcjonarzu uczonych Polaków*, III.

wych[1]), jak naukowo-literackich[2]) — interesowało społeczeństwo od samego już zarania XIX stulecia, a których pierwszą wyraźną, pierwszą wybitną i zupełnie świadomą krystalizacją była rozprawa Brodzińskiego *O klasyczności i romantyczności;* pierwsze znakomite utwory poezji romantycznej, świetne pod względem stylowym artykuły Mochnackiego, walka klasyków z romantykami — wszystko to sprawiło, że się hasło rodzimości i oryginalności literatury polskiej, które później tak silnie i tak jaskrawo zabrzmi w artykule Goszczyńskiego o *Nowej epoce poezji polskiej,* stawało coraz żywotniejszem i popularniejszem. Wygrał na tem — Rej. Bo i cóż poczytuje mu autor wspomnianej przedmowy za największą zasługę? Przedewszystkiem to właśnie, że był „pisarzem natury, pisarzem oryginalnym“ i że był w tem podobny do Roussa; a dalej, że „z zamiłowania ojczystej mowy... w niej pisał,... nie na obce zapatrując się wzory i prawidła, lecz z własnej wydobywając je duszy, słowy, umysłem i sercem Polaka; każdy jego wyraz polski, tok mowy narodowy zupełnie; i zasłużył u współczesnych i w naszem zasługuje mniemaniu na ten chlubny zaszczyt, ażebyśmy go prawdziwie narodowym pisarzem nazwali“. Co więcej, jest Rej, jako autor *Zwierciadła*, w oczach autora przedmowy, nietylko pisarzem narodowym,

---

[1]) Utrata niepodległości i wzmagająca się świadomość narodowa.

[2]) Początki badań etnograficznych i slawistyki, wpływ głoszonych we Francji i w Niemczech haseł narodowości i oryginalności literatury.

ale i filozofem narodowym: „Czyjeż dzieła z Polaków są bardziej w duchu filozoficznym, zawierają więcej zdań, któremi się napawać, które w ważniejszych życia naszego zdarzeniach przypominać i przytoczyć możemy śmiele, których za godła pism wszelkich używać przystoi i w osobne zgromadzić należałoby zbiory maksym? Nie potrzebujemy dawnych greckich i rzymskich, obejdziemy się bez słynącego z tej miary La Rochefouauld: oczytajmy się tylko w naszych, a z podziwieniem ujrzymy nieraz, że to, co on powiedział, albo ujmujący wszystkich Montaigne, wyrzekli ojcowie nasi. Jakże przyjemnie Rej daje się czytać! jaka w nim naturalność, zachwycająca prostota, nie bez wzniesienia wszelakoż! jaki porządek, zręczność wyszukania dowodów, trafność w wysłowieniu!“ Nie zapomniał, naturalnie, autor przedmowy i o tem, że z pism Reja „ojców naszych... niewyrodne poznawać możemy twarze, śledzić ich zwyczaje, skłonności, obyczaje, na nich opierać poszukiwania“. Ale to jeszcze nie wszystko: w dobie coraz to wzmagającej się reakcji politycznej, coraz to wzrastających gwałtów księcia Konstantego i jego kamaryli i, co za tem poszło, coraz to bujniejszych i szlachetniejszych marzeń o odzyskaniu wolności, dostrzeżono w *Zwierciadle* Reja, mianowicie w *Spólnem narzekaniu*, jedną jeszcze wartość, tę mianowicie, że i on, jak Skarga, przeczuwał niewolę, że i on, „przenikliwszem okiem zgadując przyszłość, zdawał się czytać otwartą przed sobą dalszych dziejów naszych księgę“, że przewidywał, iż „gmach ten, w zasadach swych pokonywany

niebacznie przez tych, co go wspierać mieli, runie i ciężarem swym przytłoczy mieszkańców".

Nikt jeszcze nie pisał o Reju, nawet w wieku XVI, z takim entuzjazmem! Kto jest autorem tej przedmowy, tego nie wiemy; w każdym razie jest nim ktoś, co się umiał w dawną literaturę wczuwać „romantycznie", kto wie, czy nie sam Brodziński. Tak, czy inaczej, jedno nie ulega wątpliwości: jeżeli dopiero od wydania części *Zwierciadła* przez Gałęzowskiego i od poprzedzającej je bezimiennej przedmowy zaczęła się w społeczeństwie polskiem popularność Reja i tego jego pisma, to stało się to nietylko w epoce romantyzmu, ale i dzięki romantyzmowi, który odkrył w *Zwierciadle* zapomniane w wiekach XVII i XVIII jego wartości. Mimowoli przypomina się analogiczny fakt z historji literatury niemieckiej: Hans Sachs w epoce oświecenia i pseudoklasycyzmu poszedł w niepamięć, a wydobył go z niej dopiero — Goethe [1]).

Dodajmy jeszcze, że nietylko w Wilnie i w Warszawie, ale także w trzeciem głównem ognisku życia duchowego Polski porozbiorowej przed rokiem 1831, w Puławach, przypomniano sobie o Reju. Wprawdzie stary książę generał nie wspomniał o nim w swoich

---

[1]) Nie brak także innych świadectw zainteresowania się Rejem na progu epoki romantyzmu. Tak np. *Gazeta Polska* 1827 (nr. 321) drukuje rozmowę Reja z chłopem („z dawnego rękopisu"). *Tygodnik dla Dzieci* 1829 (III, 3) podaje wiersze Reja: *Na dom, Na wrota, Na okna.* W *Kurjerze Polskim* 1829 (nr. 12) czytamy: „Na onegdejszej licytacji duplikatów puławskich kupiono *Zwierciadło* Reja za 400 złp.".

Myślach o pismach polskich, a księżna generałowa kazała swemu *Pielgrzymowi z Dobromila* śpiewać z ludem wiejskim psalm Kochanowskiego: *Królu na ziemi i na wielkiem niebie*, chociaż, kto wie, możeby mocniej proste serca poruszyła pieśń Reja: *Wszechmogący nasz Panie, dziwnoś Swój świat sprawił.* Zczasem jednak, w miarę wzrastającego w Puławach kultu przeszłości i obyczajów staropolskich, *Zwierciadło* Reja i tam zdobyło sobie pewien szacunek, jak o tem wnosić wolno z bardzo drobnego może, ale wcale znamiennego szczegółu: oto niektóre napisy na łyżkach puławskich były wzięte ze *Zwierciadła* [1]). A zresztą może nie ze *Zwierciadla*, tylko — z tradycji: w takim razie świadczyłoby to wymownie, że albo Rej brał niektóre swoje „wirszyki“ z żywego obyczaju, albo też, przeciwnie, że niektóre jego „wirszyki“ weszły w żywy obyczaj, który ich autorowi odpłacił — niepamięcią.

III

Zwierciadło, którego część najważniejszą wcielił Gałęzowski do swego *Zbioru Pisarzów Polskich*, a którego części wierszowane wydał w r. 1848 Ambroży Grabowski, — było nietylko pierwszem, ale i przez

[1]) Kilka napisów przytacza Gołębiowski (*Domy i dwory*, str. 72), nie wiedząc nawet, że dwa z nich ułożył Rej („Nie kładź mię w zanadrze, Bym ci nie wypadła“, — u Reja, naturalnie, bych: „Mnie kto skryje, Bardzo mój pan bije“, u Reja: „Kiedy mię kto skryje, Barzo mój pan bije“).

długi czas [1]) jedynem na nowo wydanem i przez to udostępnionem ogólowi pismem Reja. A i później jeszcze i do dziś dnia, ono jedno jedyne ze wszystkich pism Reja będzie się ukazywało w wydawnictwach popularnych: w *Bibljotece Polskiej* Turowskiego (1859), w *Bibljotece Mrówki* (1881—2), w *Bibljotece Dzieł Wyborowych* (1903); wydania innych pism (z wyjątkiem wspomnianego już wydania *Postylli* w Cieszynie) będą podejmowane wyłącznie w celach naukowych. Krótko mówiąc, ze wszystkich pism Reja jedno tylko *Zwierciadło* (albo ściślej: *Żywot człowieka poczciwego*), a więc to właśnie pismo, które w wieku XVI bynajmniej popularnem nie było, cieszyło się w wieku XIX i cieszy do dziś dnia popularnością, zrosło się w pamięci społeczeństwa z imieniem Reja niemniej ściśle, jak z imieniem Kochanowskiego *Treny*, a z imieniem Krasickiego *Bajki;* zapewne niewielu takich znajdzie, coby przeczytali cały *Żywot,* od początku do końca, ale też — wśród przeciętnej nawet inteligencji — i takich znajdzie niewielu, coby o nim nie wiedzieli nic; z nauki szkolnej zapomina się o *Krótkiej rozprawie,* o *Wizerunku,* ale nie o *Żywocie człowieka poczciwego.*

Otóż ta popularność *Zwierciadła* datuje się właśnie od wydania Gałęzowskiego; sądy, wypowiedziane w przedmowie do tego wydania, stały się uznanemi powszechnie, tem więcej, że usankcjonował je nie-

---

[1]) T. j. do 1854, kiedy to Wóycicki przedrukował *Żywot Józefa* (w *Bibljotece Starożytnej Pisarzów Polskich*).

jako Mickiewicz w prelekcjach paryskich (z dnia 28 maja i 1 czerwca 1841).

Bo i on, mówiąc o *Żywocie człowieka poczciwego*[1]), uwydatniał pomiędzy innemi te same jego wartości, co i bezimienny autor przedmowy: rodzimość i oryginalność, filozofję narodową, bogactwo rysów obyczajowych; ponadto porównał Reja, jako autora *Zwierciadła*, z Montaigne'm i przyznał pierwszeństwo Rejowi — pod względem moralnym; Rej w oczach Mickiewicza „był szczerszy i miał więcej wiary od Montaigne'a", który, „jak nie miał sam żadnej pewności moralnej, tak też nie mógł rozumowań swoich oprzeć na żadnem uczuciu moralnem".

I jednej jeszcze rzeczy dopatrzył się Mickiewicz w dziele Reja: mianowicie w pojęciach *człowieka poczciwego* o życiu publicznem, o obowiązkach względem Rzeczypospolitej i króla, płynących nie z przymusu państwowego, tylko z dobrej woli i poczucia odpowiedzialności moralnej, — ujrzał Mickiewicz „klucz do prawdziwego wykładu" dziejów Polski, których „ogniem tajemnym", „ożywiającym całe jestestwo narodu", była, jego zdaniem, idea dobrowolnej służby publicznej i poświęcenia; kiedy ten ogień zaczął gasnąć, zaczęła słabnąć i Rzeczpospolita. To jednak spostrzeżenie Mickiewicza (który, nazywając rzecz po imieniu, podniósł do wysokości i godności idei moralnej ciasne, jeśli nie wręcz samolubne, poglądy *człowieka poczciwego* na życie publiczne) uszło jakoś

---

[1]) Żadnego innego dzieła Reja Mickiewicz, jak się zdaje, nie znał, przynajmniej w całości.

uwagi historyków literatury i narazie nie wpłynęło na sądy o *Zwierciadle*. Inne natomiast sądy Mickiewicza, powtarzane często przez innych, niemało zaważyły na szalach popularności tej księgi.

Zresztą wolno mniemać, że nawet bez sankcji Mickiewicza zdobyłoby sobie *Zwierciadło* popularność, — zważywszy nastrój społeczeństwa, które, zwłaszcza po roku 1831, tak tęsknem okiem patrzyło w dawną przeszłość, któremu tak żywo do serca przemawiała apoteoza obyczaju domowego, czyto w gawędach Pola, czy w powieściach Rzewuskiego i Kaczkowskiego, czy nawet w *Obrazach starodawnych* i *Zarysach domowych* Wóycickiego. A przecie *Zwierciadło* wogóle, a *Żywot człowieka poczciwego* w szczególności, jest właśnie bogatą kopalnią szczegółów obyczajowych dawnej Polski, mówiąc nawiasem, nierównie zdrowszej, moralnie wyższej od tej, którą apoteozowali Rzewuski, Pol i Kaczkowski. Każdy, kto pisał o obyczajowości staropolskiej, musiał zaglądać do *Zwierciadła;* to też wcale obficie korzystał z niego Maciejowski w swojej *Polsce aż do pierwszej połowy XVII wieku pod względem obyczajów i zwyczajów*, nie mówiąc już o Kraszewskim: jego poczytne, trzykrotnie wydawane studjum, p. t. *Dziś i lat temu trzysta*[1]), jest osnute wyłącznie na *Żywocie człowieka poczciwego,* a raczej jest jego obszernem streszczeniem i przez to przyczyniło się niewątpliwie do jego popularności.

---

[1]) 1858—1860 w *Gazecie Codziennej;* wydania książkowe: Wilno 1863 i Warszawa 1879.

A i historycy literatury oceniali wartość *Żywota* przedewszystkiem jako źródła do poznania obyczajowości staropolskiej, czyto Syrokomla, któremu się *Żywot* dlatego głównie podobał, że widział „tam naszych przodków w ich domowym bycie tak dokładnie, jakby ten ruch tuż przed oczami naszemi się odbywał“; czy Lucjan Siemieński, którego „portret literacki“ Reja prawie żywcem wcielił Turowski do swego wydania *Żywota,* a dla którego największą wartość tego pisma stanowią „te cudowne obrazki wiejskiego życia, zatrudnień i uciech domowych, te... rysy obyczajowe, dostrzeżone w przelocie, te fizjognomje, te stroje, ten tryb zachowania się towarzyskiego, zgoła najwyborniejsza fizjologja społeczeństwa z jagiellońskich czasów“ [1]); czy Bartoszewicz [2]), który nazwał *Żywot* „złotą księgą starożytności polskich“. Nie brakło i takich [3]), którzy się w tej „złotej księdze“ dopatrywali zwierciadła obyczaju nietylko staropolskiego, ale wogóle słowiańskiego: pogląd, który podzielał i Mickiewicz [4]). Inni znowu szukali w *Zwierciadle* pierwiastku ludowości i — w myśl przysłowia: kto szuka, ten znajdzie — znajdowali go: w oczach Maciejowskiego „kwiatem literatury ludowej jest całe to dzieło“, a zdaniem Majorkiewicza przynajmniej jedną jego część *(Apophtegmata)* „uważać trzeba za owoc dojrzały kwiatu literatury ludowej“; „był zatem — do-

---

[1]) Ta wyborna fizjologja społeczeństwa znajdzie się jeszcze po latach w *Historji literatury* Spasowicza.

[2]) Za nim — Wasilewska.

[3]) Np. Maciejowski, a za nim Rogalski.

[4]) Prelekcja z d. 1 czerwca r. 1841.

daje Majorkiewicz — w piśmiennictwie naszem zwrot ważny, stanowiący niejako kanał sztuczny, który przeprowadzał myśli z życia ludu w świat książkowy".

W ścisłym związku z temi poglądami było przekonanie, że *Żywot* to utwór nawskroś oryginalny, najoryginalniejszy w całej literaturze polskiej wieku XVI; przypuszczenie Maciejowskiego (niczem zresztą nieuzasadnione), że Rej mógł korzystać z rękopisów Tomasza ze Szczytna, nie znalazło posłuchu, — nie chciał o tem słyszeć Kraszewski: „Dla nas — pisał — sam układ, treść, ba i przywodzenie cytaty jest dowodem, że Rej u nikogo się, pisząc *Żywot*, nie zapożyczał; oprócz *Pisma świętego*, dosyć często wzmiankowanego, autor mało się czem posługuje, gdyż historję zna niemal tylko z trafnych anegdotek, które z niej na pożytek duchowny wyciągano i w tych niezawsze pamięć mu dobrze służy, gdy je spisać potrzeba; oprócz tego Rej, co rad żył z ludem i jego językiem mówił i pisał, często przypowiastki stare z zapiecka wyciąga, a dziwnie też wiele przysłów umie i drugie tworzy sam wybornie".

Niedosyć na tem. Przez długi czas powszechnie poczytywano *Żywot człowieka poczciwego* nietylko za wierne zwierciadło życia staropolskiego, ale nadto za skarbnicę poważnych, głębokich, filozoficznych myśli, za piękną i wspaniałą, trwałe posiadającą znaczenie, naukę życia — i unoszono się nad podniosłością ideału moralnego Reja. „W dziele tem dał naukę spółbraciom, jak się w każdym wieku prowadzić i sprawować powinni, szczęśliwy, gdyby był sam dostał w młodości takiego przewodnika, jakiego dla innych

przysposobił“: ten sąd Maciejowskiego, przez jego następców często powtarzany, wygląda jeszcze blado w porównaniu z takim np. sądem Siemieńskiego, że książka Reja — to „nieoceniony kodeks patrjarchalnego obyczaju, który, przestrzegany z pobożną miłością, stałby się oraz najsilniejszą rękojmią narodowego konserwatyzmu“; że „dziś jeszcze ze zbudowaniem można czytać tę książkę, w niej bowiem zawarte są prawidła, wydobyte z ducha narodu i podaną jest formuła, podług której ukształcać ma się społeczeństwo nasze, jeżeliby zapragnęło wyrabiać się z swoich własnych sił i żywiołów, a nie wciągać w siebie obcej cywilizacji pozorne blichtry, które, jak rdza, przejadają element słowiański, skazany tym sposobem na wieczną bierność“.

Na wydawanie i rozpowszechnianie się takich sądów o wartości ideału moralno-narodowego *Żywota*, na apoteozowanie tego ideału i zalecanie go społeczeństwu niemało zapewne wpłynęło wspomniane studjum Kraszewskiego, które, chociaż pisane w epoce, kiedy się już jego autor zaczął otrząsać ze swej pogardy dla „zmaterjalizowanej“ cywilizacji „zgniłego Zachodu“ i ze swej przesadnej admiracji dla cywilizacji rodzimej, uczuciowo jednak należy wyraźnie jeszcze do epoki poprzedniej — do epoki *Wioski, Jermoły, Bożej czeladki, Staropolskiej miłości.* Bo i jakiż wniosek wyprowadził Kraszewski z obszernego streszczenia *Żywota człowieka poczciwego?* Taki, że tego *człowieka poczciwego* winniśmy naśladować, albowiem „z tych ksiąg starych wieje jeszcze dawna obyczaju i myśli prostota, wiara silna i woń własna

nasza, od której do zbytku odwykliśmy"; „poważny zwrot do przeszłości wśród zaprzątnień teraźniejszych, odezwanie się do podań i obyczaju starego częstoby nam za skazówkę posłużyły, jakiemi drogi iść mamy". I jeszcze: „Jesteśmy w postępie, czy w upadku, nie wiem; ale to pewna, żeśmy się wielce odrodzili od tej szlachty, której tu żywot stary nam Rej malował tak dobitnie; inny cel, zadanie i drogi; byłże to wiek i człowiek barbarzyński, dlatego, że mniej od nas ćwiczony i nie w tak szachowaną a pstrą ubrany szatę? Postąpiliżeśmy duchem, postępując w cywilizacji materjalnej(!) i w tem, cobym rad nazwać gimnastyką myśli?".

Echo takich sądów długo jeszcze będzie brzmiało. Bronisław Zawadzki, autor wydanej w roku 1875 monografji o Reju, będzie się zachwycał *Zwierciadłem*, nietylko jako tak „dokładnym wizerunkiem obyczajowym wieku", że „żadna literatura europejska nie przechowała tak cennej spuścizny, żadna nie potrafiłaby dziś wykazać tak wszechstronnego obrazu epoki", — ale także jako „utworem umysłu dojrzałego i wyposażonego bogatem doświadczeniem", utworem, który „stanowić będzie po wszystkie czasy(!) nieoceniony pokarm duchowy dla tych, którzy w księgach szukają nauki życia". Jeszcze dalej posunął się w uwielbieniu ideału moralnego *człowieka poczciwego* autor specjalnego studjum, poświęconego etyce Reja, Roman Plenkiewicz [1]), który, po niezmiernie szczegó-

[1]) *Z dziedziny pedagogiki. O etyce M. Reja* (*Kłosy*, 1878)

łowym (i niemniej bałamutnym) rozbiorze treści *Żywota*, doszedł do przekonania, że „w społeczeństwie, które dobiło się nieograniczonej politycznej swobody, w którem nietyle znaczyły instytucje, ile moralna wartość pojedynczych jednostek“ (echo prelekcyj paryskich!), „w społeczeństwie, rządzącem się konstytucją, która w obradach wymagała jednomyślności, a zatem poświęcenia osobistego dobra interesom ogólnego znaczenia i postawienia zasady kształcenia woli i charakteru, jako rękojmi zabezpieczenia praw jednostki odnośnie do społeczeństwa i społeczeństwa przeciw samolubnym zachciankom jednostek“, — etyka Reja „była rzeczywiście genjalnym pomysłem (!), dowodzącym, iż Rej był głębokim myślicielem (!), który umiał trafić w najrdzenniejsze swego czasu potrzeby“.

IV

Reakcję przeciwko przecenianiu odkrytych przez romantyzm wartości *Zwierciadła* przyniósł — pozytywizm.

Ks. Franciszek Krupiński, tłumacz *Historji filozofji w zarysie* Schweglera (1863), uzupełnił ją własnym dodatkiem, poświęconym filozofji w Polsce: znalazło się tutaj miejsce i dla Reja, ale zarówno apoteoza odmalowanego przezeń życia staropolskiego, jak zachwyt dla jego ideału moralnego, przepadły

---

Etyka M. Reja (*Kłosy* 1880). Przedruk w *Bibljotece Dzieł Wyborowych,* 1905, p. t. *Mikołaja Reja z Nagłowic etyka.*

gdzieś bez śladu. „Rozczytując tych portrecistów naszej przeszłości, — pisał Krupiński — przychodzimy do ważnej prawdy historycznej, że ów wiek złoty, do którego wzdychają mniej świadomi rzeczy, że owe niepokalane dawne czasy były bardzo pokalane swawolą, dumą, nieszanowaniem prawa, kolosalnemi zbytkami, a często i zbrodniami, które najczęściej bezkarnie uchodziły“. Nie odmawiał Krupiński Rejowi zdrowego rozsądku, owszem, przyznawał chętnie, że jest w *Żywocie człowieka poczciwego* „niewyczerpane morze zdań moralnych, trafnych i zbawiennych, niekopjowanych z cudzoziemskiej książki, lecz oryginalnie... wypowiedzianych przestróg“: ale ani głębokiej, ani filozoficznej myśli nie mógł się jakoś dopatrzeć w dziele, pozbawionem „ogólnych teoryj i zasad, pod któremi, niby pod chorągwiami, stanęłyby owe zastępy maksym i uwag“.

Podobnież i sąd Bełcikowskiego [1]), który, mówiąc nawiasem, pierwszy zajął się — pobieżnie zresztą — treścią całego *Zwierciadła*, był już daleki od ślepego uwielbienia: i on wprawdzie poczytywał *Zwierciadło* za koronę pism Reja i za niewyczerpane źródło rysów obyczajowych społeczeństwa polskiego XVI wieku, ale ideału etycznego Reja nie idealizował bynajmniej, mówiąc, że jego „pojęcie o moralności“ jest nader umiarkowane: nie wymaga wiele od człowieka i ustawicznie ma tylko jego szczęście na oku, nie żądając bynajmniej, aby dla cnoty robił z siebie cierpiącą ofiarę“.

[1]) *Mikołaj Rej z Nagłowic. Pamiętnik Naukowy*, 1867, tom I; toż w książce *Ze studjów nad literaturą polską* (1886).

Na zmianę sądów o *Zwierciadle* nie mógł również pozostać bez wpływu ten wzrot w poglądach na przeszłość, jaki się dokonał w historjografji naszej po roku 1863 i w znacznej mierze — wskutek tego roku. I bardzo znamienną jest rzeczą, że kiedy jeszcze Szujski, w drugim tomie *Dziejów Polski*, wydanym w roku 1863, zajął względem *Zwierciadła* stanowisko dawne i mówił o „głębokich, filozoficznych spostrzeżeniach“ Reja, a jego *człowiekowi poczciwemu* przyznawał nietylko cnotę, wesołość, umiarkowanie i wierność starodawnemu obyczajowi ojców, ale także wykształcenie w naukach politycznych (!), — to Tarnowski w swych wykładach uniwersyteckich stanął już zupełnie na innem stanowisku. Mniejsza o to, że „umiejętnej filozofji“ nie dopatrzył się w *Żywocie człowieka poczciwego* ani na lekarstwo; ważniejszą jest rzeczą, że o ideale moralnym Reja wydał sąd tak surowy (a w całej pełni zasłużony), jak jeszcze nikt przedtem: „*Człowiek poczciwy* Reja nie jest wcale człowiekiem, jak być powinien; ani jego wychowanie, ani jego życie nie daje mu prawa do bezwzględnego podziwienia — i bez krytyki, bez nagany patrzeć na niego nie należy; ideał to, ale ideał wychowania i życia, pojętego mylnie, choć uczciwie: pojętego z pewnym sybarytyzmem uczciwym, naiwnym, nie wiedzącym o sobie, ale niebezpiecznym... Żyje, jak żeby stworzonym był do wygodnego używania... Czego się tknie, porzuci zaraz i ucieka do spokojnego domowego żywota: do wszystkiego zdatny, we wszystkiem zostaje dyletantem; obowiązek każdy spełni — i dobrze, byle ten obowiązek nie trwał za długo;

czynność jest przypadkiem, wyjątkiem w jego życiu, regułą — wczas i używanie". I jeszcze: „Czy książka ta miała wielki wpływ na współczesnych, dziś dojść trudno, ale jeżeli go miała, to musiał on być w znacznej części szkodliwym, bo nietylko nie mógł poprawić nikogo z tej powierzchowności, z tej skłonności do używania, która tak zgubne miała skutki, ale owszem mógł w nich utwierdzić, bo przedstawiał te rzeczy jako dobre". „Kto wie, czy takie pojęcie życia i taka jego praktyka nie wytłumaczyłaby w pewnej części tajemnicy naszego późniejszego upadku" [1]).

I Walery Gostomski, autor pierwszego studjum, poświęconego specjalnie *Żywotowi człowieka poczciwego* [2]), przy całym swoim podziwie dla „jasności i konsekwencji myśli" Reja, dla jego trzeźwego i rozumnego poglądu na stosunki życia, wolnego od wszelkich stronniczych uprzedzeń i namiętnych uniesień", oraz dla jego „niezrównanego talentu pisarskiego, przyodziewającego całą osnowę dzieła w barwną szatę nadzwyczaj pięknego stylu", — nie widzi w *Żywocie* „głębokiej samodzielnej myśli", stwierdzając, że „najogólniejszą cechą w systemie etycznym Reja jest dogmatyczny jego charakter" i że „jest on tylko rzecznikiem tradycjonalnych pojęć"; nie uszło też uwagi Gostomskiego to, czego dawniej, w epoce bezkrytycznego uwielbienia dla *Zwierciadła*, jakoś nie widziano, że w nauce moralnej Reja „z jednem tylko

---

[1]) *Hist. lit. pol.*, wyd. drugie, I, str. 194—195 i 189.

[2]) *Bibljoteka Warszawska* 1889, I.

pojęciem nie spotykamy się nigdzie, mianowicie z jasno i wyraźnie określonem pojęciem pracy".

Charakterystyce i ocenie ideału etycznego Reja poświęcił Windakiewicz cały jeden rozdział swej pięknej monografji, p. t. *Mikołaj Rej z Nagłowic* (1895). Nie przeczące bynajmniej, owszem stwierdzając z uznaniem, że *Żywot* „przedstawia ciekawy poryw do stworzenia rodzimej filozofji w Polsce", jednak wyznaje autor, że w tej swojej filozofji „powoduje się Rej więcej uczuciem i refleksją poetycką, niż logiką — i zbyt ściśle jego wywodów filozoficznych brać niepodobna": że (w porównaniu z Montaigne'm) „jest tylko prostakiem"; że „system" jego jest nie „głęboko przemyślaną całością", tylko „takiem oportunistycznem *pêle-mêle*, w jakie XVI wiek szczególnie obfitował"; co zaś do wartości ideału etycznego, „ideał to niebardzo wysoki" i ciasny, bo jednostronny, zamknięty w obrębie wyłączności stanowej.

Niemniej surowo wypadł sąd o ideale politycznym Reja — w *Spólnem narzekaniu wszej Korony Polskiej* i w *Zbroi rycerza chrześcijańskiego*. Już Tarnowski w swej książce o *Pisarzach politycznych XVI wieku* (1886) ocenił trafnie wartość *Spólnego narzekania*, mówiąc, że „jest, na nieszczęście, pismem politycznem w zamiarze raczej, jak w wykonaniu"; że „jest to polityka wprawdzie, ale polityka, obrabiana ze stanowiska moralnego, a nieledwie religijnego, nie ściśle politycznego"; niedosyć na tem: jak *człowiek poczciwy* Reja, pisze Tarnowski, „dorywczo tylko ojczyźnie służy", tak cała Rzeczpospolita, w myśl *Spólnego narzekania*, „dorywczo jednorazo-

wemi środkami ma się ratować i zapomagać: dobra klasztorne, naczynia kościelne, grunta pograniczne, ale nie podatki, — to ciężar i przymus, to ograniczenie w swobodnem używaniu darów bożych“.

Podobnież w oczach Windakiewicza obydwa te utwory, zarówno *Spólne narzekanie,* jak *Zbroja rycerza,* są „zastosowaniem kazuistyki średniowiecznej do sądu o funkcjach organizmu społecznego“; „Rej, jako polityk, za często czytywał *Biblję* i chciał stosunkami państwowemi za czasów Dawida i Salomona mierzyć społeczeństwa XVI wieku; jest to jedyny zakres wyobrażeń, w którym się nasz poeta przez całe życie ani na krok nie posunął; jakim wystąpił w *Dialogach* w r. 1543, takim w *Zwierciadle...* pozostał; najlepszym dowodem, że nasz poeta nie zdawał sobie czasem sprawy z doniosłości współczesnych wypadków, jest ten, że w wielu razach radzi wracać do dawnych czasów i jako antydotum na łakomstwo, zbytek, a nawet cywilizację, wskazuje powrót do dawnej szczerości i prostoty“.

V

W roku 1905 i 1906 społeczeństwo polskie obchodziło czterechsetną rocznicę urodzin Reja, jako „ojca literatury polskiej“; tej bowiem wielkiej, ogromnej, niezapomnianej zasługi nie odebrały i nie odbiorą mu nigdy badania naukowe. Przyniósł rok jubileuszowy bogatą literaturę o Reju — i to nietylko popularną — pod postacią artykułów, szkiców, broszur, ale także naukową — pod postacią przyczynków, stu-

djów, monografij. Akademja Umiejętności we wspaniałej szacie wydała *Zwierciadło:* było to pierwsze, od roku 1606, wydanie zupełne[1]).

Jakiż sąd wydała o tem dziele literatura jubileuszowa? Czy przywróciła mu cechę głębokiej myśli filozoficznej, przyznaną mu w epoce romantyzmu, a wydartą przez krytykę po roku 1863? czy ideały *człowieka poczciwego* na nowo postawiła na wyżynach najpodnioślejszego ideału etycznego?

Naogół biorąc, już nie! Taki sąd, że, „gdyby dzisiejsi Polacy wedle rad Reja postępowali i, jako jego *człowiek poczciwy*, żyli, byłby naród nasz pewnie i zamożniejszy i szczęśliwszy i cnotami jaśniałby silniej i potężniej[2]), należał już do głosów odosobnionych, albo raczej był już tylko echem głosów dawnych. Przeważały stanowczo – nawet w literaturze popularnej — głosy nowe, w tym np. rodzaju, że ideał *człowieka poczciwego* „unosi się bardzo nisko nad ziemią“, że ten *poczciwy człowiek*, wierny syn swego czasu, o tem tylko myśli, do tego zdąża, by życie było dlań rajem, a broń Boże ogrójcem, który hartuje ducha, wiodąc

---

[1]) Wydanie Kallenbacha w *Bibljotece Dzieł Wyborowych* (1903) nie jest zupełne: okrojono dział apoftegmatów i pominięto *Żegnanie ze światem* — nie z winy uczonego wydawcy, tylko oszczędnego redaktora *Bibljoteki* (Jana Gadomskiego). Wcześniej jeszcze podjął zupełne wydanie *Zwierciadła* autor pomnikowej *Księgi przysłów polskich,* Samuel Adalberg; lecz z powodu braku środków wydał tylko jeden zeszyt (1897).

[2]) Jan Magiera. *Mikołaj Rej, ojciec piśmiennictwa polskiego.* Kraków, 1905.

człowieka przez ciernie i głogi na wyżyny doskonałości, *per aspera ad astra* [1]).

Cóż dopiero — w literaturze krytycznej!

W swej świetnej charakterystyce Reja, jako pisarza, stwierdził Bronisław Chlebowski [2]), że Rej, jako autor *Żywota człowieka poczciwego*, wpadł w sprzeczność — i to nietylko, jak to najczęściej bywa, „między praktyką życia a noszonym w duszy ideałem“, ale także między samemi zasadami: kiedy bowiem „występuje, jako głosiciel zasad *Ewangelji*, prawd moralnych“, wówczas „zaleca pokorę, uczynność, miłosierdzie; gdy zaś mówi od siebie tylko, kreśli swój ideał, to zachęca do samolubnego szukania szczęścia w spokojnem życiu wiejskiem, przy harmonji rodzinnej, dobrej kuchni, wygodach domowych, polowaniu i towarzystwie sąsiadów“: co więcej, „mimo całej szczerości swych uczuć religijnych, mimo przejęcia się prawdami *Ewangelji*, Rej nie jest zdolny wznieść się na wyższe stanowisko moralne, przejąć się zasadami braterstwa i solidarności, głoszonemi tak wymownie przez Modrzewskiego; królestwa bożego oczekuje po śmierci

---

[1]) Jan Bystrzycki. *Mikołaj Rej z Nagłowic w czterechsetną rocznicę urodzin.* Krosno. 1905. Nawet Michał Janik, autor najlepszego ze wszystkich popularnych szkiców jubileuszowych (*M. Rej z Nagłowic*, *Bibljoteka Powszechna* nr. 521—523), pomimo nadto optymistycznej oceny działalności Reja, nie przeczy jednak, że w *Zwierciadle* niema tak wysokich ideałów, jak w *Dworzaninie* Górnickiego (str. 120).

[2]) *Mikołaj Rej, jako pisarz,* w warszawskiej *Księdze jubileuszowej Z wieku Mikołaja Reja*, 1905; toż w *Książkach dla Wszystkich.* nr. 277, oraz w drugim tomie *Pism* B. Chlebowskiego (1912).

dopiero, a na ziemi szuka szczęścia osobistego w życiu ziemiańskiem, jego zajęciach i rozrywkach".

Na szczegółowym rozbiorze treści już nietylko *Żywota człowieka poczciwego*, ale wszystkich części *Zwierciadła*, oparł swój sąd o tem dziele Brückner w swej monografji jubileuszowej o Reju [1]). Co do *Żywota*, to, uwydatniając wyraziście bogactwo zawartych w nim rysów obyczajowych, o wartości zawartej w nim nauki moralnej — czyto w zakresie pedagogji, czy polityki, czy „ekonomji" (jak wówczas nazywano gospodarstwo domowe), czy mądrości życiowej wogóle — wydał Brückner sąd, niezbyt dla Reja pochlebny; mierzył zaś *Żywot* nie dzisiejszą, ale ówczesną miarą, t. zn. oceniał ideał Reja w odniesieniu do potrzeb społeczeństwa wieku XVI i stwierdził, że ideał ten był już dla niego za niski, a przedewszystkiem za wąski, wręcz ciasny: nie pożytecznych członków społeczeństwa, nie dobrych obywateli, pomocnych Rzeczypospolitej czyto ramieniem, czy radą, a cóż dopiero ofiarnością i poświęceniem, wychowywał *Żywot*, ale raczej kwietystów i domatorów, stroniących od życia publicznego, a jeśli biorących w niem udział, to chyba poto, aby „na najniezbędniejszą potrzebę nie pozwalać, skoro się na nią w Ryczywole wpierw nie zgodzono"; wychowywał „samych barnadynów, zamiast ludzi rycerskich". Ideał *człowieka poczciwego*, który „nic ni od kogo nie potrzebuje, a na równem staniczek swój umiarkowawszy, przestawa, a nie stara się ani o urzędy, ani o żadne zawikłane sprawy świata

---

[1]) *Mikołaj Rej, studjum krytyczne.* Kraków, 1905.

tego, tylko to sobie obierze, aby w spokojnym a pomiernym staniku swym żywota swego używał, a komuby mógł, a czemby mógł, aby się z funciku swego, od Pana swego nadanego, każdemu zachował, z każdym się obchodził wiernie, powinność swą każdemu okazał, tak jako na czyj stan i zachowanie należy“ — „taki ideał — pisze Brückner — dobry był np. dla Moskwy, gdzieby Rejów *Żywot — Domostroja* spółczesnego najzupełniej mógł zastąpić; dobry był w absolutnej Hiszpanji, czy w jakiem państewku włoskiem, dobry był dla *Pana Podstolego* po utracie bytu politycznego: nie nadawał się nic a nic dla Polski, stojącej właśnie samymi barnadynami takimi, gdzie rządu i wojska nie było, gdzie odpowiedzialność za wszystko właśnie barnadyni dźwigali“. Wprawdzie dodał Rej do *Żywota człowieka poczciwego — Spólne narzekanie,* skargę na niedbałość szlachty około dobra pospolitego; dodał i *Przemowę krótką do poczciwego Polaka stanu rycerskiego*, w której, przeciwstawiając „nikczemności“ i „plugawości“ innych narodów zacność polską, nie szczędzi jednak społeczeństwu gorzkich zarzutów obojętności względem ojczyzny; obydwa te utwory świadczą wymownie, że Rej, jak mu to chętnie przyznał Brückner, „znał sprawy polskie i wiedział, czego brakowało“: cóż z tego, kiedy „minister protestancki... do rzeczy politycznej wciągnął najniepotrzebniej religijną“, kiedy nietylko główne, ale, ściśle biorąc, jedynie skuteczne lekarstwo na niebezpieczności koronne upatrywał w łasce miłosiernego Boga, który „w ocemgnieniu(!) wszytko opatrzyć, odmienić, naprawić i postanowić może wedle wolej

Swojej"; radzi wprawdzie Rej, aby i samemu o odwróceniu niebezpieczeństw myśleć:

A sami też potrosze, gdzie kędy możemy,
Zaprzążmy się w to jarzmo, snadniej zaorzemy:

tak, ale nietrudno tam wyczytać tę ostateczną konkluzję, że, choćbyś nawet rękę na rękę założył, byle tylko Panu Bogu ufał, On nie pozwoli twojej ojczyźnie zginąć w „omylnych zaburzeniach świata tego": powoływanie się na Abakuka, na Daniela, na Noego przemawia aż nadto wyraźnie za tem, że Rej chciał wpoić w swego *człowieka poczciwego* wiarę w cud, w cudowną interwencję Boga; trzeba Mu tylko wierzyć: „zginąć może świat, ale ten" (t. j. wierzący) „przez wiarę swoję wybawi z niebezpieczeństwa duszę swoję". A na tem samem stanowisku, tylko jeszcze mocniej, jeszcze pewniej, stoi Rej w *Zbroi pewnej rycerza krześcijańskiego*: „A miejmy upełną nadzieję z Dawidem o tym Panu swoim, tedy pewnie i sprawy nasze i rady wszytki domowe nasze pójdą nam, jako ona stara przypowieść jest, jako wianki wił; a pewnie powstaną myśli i serca nasze na strach a na srogość nieprzyjaciołom naszym, bo pewnie będą ustraszeni nie hufy ani działy naszemi, ale możnością a łaską Pana Boga naszego" (!!). „Tak mścił się minister nad politykiem", pisze Brückner; „wszystko to bardzo ładnie — tylko zupełnie nie na miejscu: *desinit in piscem mulier formosa superne*"!

Apophtegmata, to jest krótkie a roztropne powieści, człowiekowi poczciwemu służące, a stanowiące

odrębną część *Zwierciadła*, rozpatrzył szczegółowo i ocenił także dopiero Brückner: są one owocem „manji dydaktycznej, z której się wiek XVI jeszcze nie otrząsł, a już najmniej w Polsce, gdzie ludzie jeszcze w skuteczność maksym, niby recept czy plastrów, wierzyli“; wartość myślowa — bardzo niewielka: „prawdziwie trywjalna i banalna myśl, na dwa wiersze koniecznie rozbebłana, oto i *Apophtegmaty*“. O wiele większą wartość, zdaniem Brücknera, posiadają *Apophtegmata krótsze, z przypadłości czasów i rzeczy zebrane*, — przez swój pierwiastek satyryczny, *Apophtegmata albo wirszyki na gmachy także też i na ine rzeczy* — przez trafność myśli, a niekiedy i dowcip, nadewszystko jednak — *Apophtegmata poćciwe na osoby różne*, krótkie, ale wręcz znakomite obrazki obyczajowe, „tryskające dowcipem i prawdą życiową“. Co się tyczy wreszcie wierszy dłuższych, zamykających *Zwierciadło*, tych, w których autor, *z światem, dobrym towarzyszem swoim i z jego ozdobnemi przypadki żegnając się, rozmawia krótkiemi słowy*, to główna ich wartość polega — w oczach Brücknera — na „nucie szczerości“, która „podkupi i dzisiejszego czytelnika: czujemy, że to nie *façon de parler*, że to człowiek, co wiele i bujnie używał (nie nadużywał), natura zdrowa i silna, prymitywna, głęboko wierząca; na progu starości rzuca okiem poza siebie, oblicza się i kwituje ze światem, obierając sobie spokój, wywikłanie się z trudności świeckich, przygotowanie na każde wezwanie Pańskie, bo nie wiecie dnia ani godziny“: „całość utrzymana w tonie dosyć jedno-

litym, bez nużących wybryków rubaszności — prócz końcowego

Nie śmiech to, baranie!"

Sąd ogólny Brücknera o całości dzieła odbiega znacznie od sądów dawniejszych: kiedy dawniej zgodnie poczytywano *Zwierciadło* za koronę całej działalności Reja, kiedy i popularna literatura jubileuszowa pozostała temu poglądowi wierna, Brückner na czoło pism Reja wysunął *Postyllę*, a *Zwierciadło* nazwał już tylko „dopełnieniem świeckiem *Postylli* religijnej". A nie był w tem detronizowaniu *Zwierciadła* odosobniony, bo i Chlebowski, we wspomnianej charakterystyce Reja, jako pisarza, powiedział o *Zwierciadle*, że „dzieło to jest właściwie mozaiką, złożoną z cząstek poprzednich utworów (*Postylli* i *Wizerunku* głównie), z dodatkiem nielicznych nowych obrazków, anegdot i uwag" [1]). W oczach zaś Adolfa Nowaczyńskiego, autora jubileuszowego *Wizerunku Mikołaja Reja z Nagłowicz*, „jest sobie... *Zwierciadło* Rejowe ojcowskiem i patrjarchowem ze światem żegnaniem i w jednym składanym z części testamencie przedśmiertnem a rozgadanem powtórzeniem tych wszystkich rozumów, które celny składacz wykładał w operach poprzednich".

---

[1]) Trafny sąd o wartości nauki Reja w *Zwierciadle*, zwłaszcza o jego pedagogji, wypowiada i Józef Ujejski w doskonale obmyślanej rozprawie, p. t. *Pojęcia Reja, dotyczące Polaka i Polski*, *Pamiętnik Literacki*, 1905.

VI

Lecz podjęła nauka polska po roku 1863 rewizję nietylko dawnych mniemań o wysokiej wartości nauk i ideałów moralnych Reja w *Zwierciadle,* ale także powszechnego przekonania (którego, jak widzieliśmy, nie zachwiały podejrzenia Maciejowskiego), że dzieło to nawskroś oryginalne. Pewną zasadniczą wątpliwość w tym względzie mogło nasunąć odkrycie Aleksandra Tyszyńskiego co do innego dzieła Reja: wykazał on mianowicie[1]), że *Wizerunk* to przeróbka poematu łacińskiego *Zodiacus vitae*, którego autorem humanista włoski Palingenjusz (Pietro Angelo Manzolli); otóż odkrycie to mogło budzić obawy, że i *Zwierciadło* może jest, jeśli nie przeróbką, to utworem nie tak znów samodzielnym, za jaki dawniej powszechnie uchodziło.

Pierwszy Chmielowski, uczeń Tyszyńskiego, żywił tę obawę: widać to z jego rozprawy, p. t. *Dziesięć lat z dziejów wychowania w Polsce*, w której zauważył pewne podobieństwo pomiędzy *Żywotem człowieka poczciwego* Reja a dziełem Reinharda Lorychjusza, *De institutione principis* (1538), które się na lat dziesięć przed *Zwierciadłem* ukazało w przekładzie polskim Stanisława Koszuckiego, p. t. *Księgi o wychowaniu i o ćwiczeniu każdego przełożonego;* jak bowiem Lorychjusz „prowadzi tu przełożonego od kolebki do grobu“, „tak Rej w *Zwierciadle* ze swoim poczciwym człowiekiem zrobił“[2]). Wkrótce potem Plenkie-

---

[1]) *Bibljoteka Warszawska*, 1868, II.

[2]) *Bluszcz*, 1877, str. 98.

wicz usiłował wykazać zależność poglądów pedagogicznych w *Żywocie człowieka poczciwego* od pierwszej księgi dzieła Modrzewskiego *De republica emendanda;* spostrzegł także, iż Rej wypisywał Senekę *(De beneficiis* i *De ira)* [1]). Nieco później zabrał głos *W kwestji oryginalności Zwierciadła* [2]) Stanisław Ptaszycki, domagając się studjów porównawczych nad tem dziełem Reja i wskazując, bądź jako na źródła, bądź jako na pokrewieństwa *Zwierciadła*, prócz Lorychjusza, jeszcze pismo Seneki *De senectute*, traktat Hermana Schottena *O cnocie*, wydawany kilkakrotnie w Polsce, po raz pierwszy w roku 1541, oraz czeską kompilację z Laktancjusza *O pravé poctě Boží* (1518).

Wszystkie te jednak głosy przebrzmiały narazie bez echa, tak, że nietylko w podręcznikach historji literatury polskiej, ale i w rozprawie, specjalnie poświęconej *Żywotowi człowieka poczciwego,* dzieło to uchodzić będzie za utwór, od wpływów obcych zupełnie wolny: „Cały ogół zawartych tutaj moralnych poglądów i myśli — pisał Gostomski [3]) — zaczerpnięty jest wyłącznie z tradycji narodowej“; Rej „zwrócił się do tej sfery, gdzie się czuł w swoim żywiole, gdzie jego czysto-polska natura mogła pełną piersią wciągać w siebie ożywczą atmosferę pojęć i wyobrażeń narodowych, zwrócił się do owych zasobów duchowych, tak obficie nagromadzonych przez przeszłość i, czerpiąc pełną dłonią ze skarbów tej

---

[1]) *Kłosy*, 1878 i 1880, jak wyżej.

[2]) Taki tytuł ma artykuł w kalendarzu petersburskim *Gwiazda*, 1882.

[3]) *Bibljoteka Warszawska,* jak wyżej.

arki przymierza między dawnemi i nowemi laty, utworzył to swoje niezrównane *Zwierciadło*, w którem tak jasno, tak wyraźnie odbiło się zdrowe i czerstwe oblicze narodowej tradycji". Jedynie co do przykładów i anegdot z historji starożytnej, od jakich się roi *Żywot człowieka poczciwego*, przyzwalał Gostomski na źródła obce, na „jakieś popularne zbiory bardzo podejrzanej wiarogodności".

Tymczasem badania nad stosunkiem *Zwierciadła* do literatury obcej szły dalej, chociaż bardzo powoli. Windakiewicz dopatrywał się jego źródeł w obiegających Polskę XVI wieku ideach etycznych Platona, w pismach Erazma z Roterdamu, Plutarcha, Cycerona, Seneki; Leciejewski zajął się specjalnie poglądami pedagogicznemi Reja i omówił pokrótce ich zależność od Lorychjusza [1]). W roku jubileuszowym Sinko poświęcił osobną rozprawę *Źródłom przykładów Reja w Żywocie człowieka poczciwego* [2]), w której, potwierdzając mimochodem stwierdzoną już przez Plenkiewicza zależność nauk moralnych Reja od Seneki (lecz nietylko *De ira* i *De beneficiis*, ale także *De brevitate vitae*), oraz jako inny ich pierwowzór wskazując Cycerona *(Tusculanae disputationes* i *De senectute)*, źrodeł anegdot historycznych Reja szukał głównie w popularnym zbiorze Konrada Likostenesa, *Apophtegmatum loci communes* (z którego obficie czerpał

---

[1]) *Zapatrywania Mikołaja Reja z Nagłowic na wychowanie* (w *Rocznikach Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego*, tom XXIV, 1898).

[2]) Odbitka z *Rozpraw Akademji Umiejętności*, Wydział Filologiczny, tom XLIII.

Rej już przy pracy nad *Zwierzyńcem*), poczęści — w pismach Seneki, Cycerona, Walerjusza Maksyma, Liwjusza, Lamprydjusza i Frontyna, a źródeł bajek i przypowieści — w *Ezopie* i w tak zwanych *Dziejach rzymskich (Gesta Romanorum)*. Stosunek Reja do Seneki i Cycerona omówił bliżej Brückner w jednym z dodatków do swej monografji [1]); w rozdziale zaś, poświęconym *Zwierciadłu*, wykazał, że, oprócz tych dwóch pisarzów starożytnych, oprócz *Pisma świętego*, oprócz Lorychjusza i Erazma, *Ezopa* i *Katona*, zasilał się Rej tu i owdzie także swoim dobrym, starym znajomym, Palingenjuszem; że nadto w ustępach, poświęconych teologji, streszczał argumenty Sarnickiego i Pawła Grzegorza; że na pedagogję w *Żywocie* nie pozostały bez pewnego wpływu *Książki o wychowaniu dzieci* Erazma Glicznera, a na rozdziały o gospodarstwie — *Księgi o gospodarstwie* Krescentyna [2]).

Pod niezmiernie szerokim kątem widzenia ujął sprawę oryginalności *Zwierciadła* Bruchnalski w roz-

---

[1]) Obacz także Henryk Galle, *Żywot człowieka poczciwego Reja a Cato Major Cycerona*, w *Księdze jubileusowej Z wieku Mikołaja Reja*, Warszawa 1905. Tadeusz Eustachiewicz w rozprawie p. t. *Seneka w Polsce* (Lwów 1913, odbitka z *Eos*, XIX) udowodnił, że się Rej zasiłał także — i to dosyć obficie — pisemkiem Seneki *De clementia ad Neronem Caesarem libro duo*.

[2]) Co do innych części *Zwierciadła*, wykazuje Brückner, że *wirszyki na gmachy, także też i na ine rzeczy* mają swoją analogję w poezji humanistycznej (w r. 1541 przedrukowano w Krakowie *Aediloquium seu disticha, partibus aedium urbanarum et rusticarum suis quaeque locis adscribenda, authore Gotofredo Torino Biturgico*); w apoftegmatach krótkich Rej, oprócz przysłów, „plondrował i Ezopa“.

prawie, będącej prawdziwem arcydziełem badania naukowego w dziedzinie historji literatury porównawczej, p. t. *Rozwój twórczości pisarskiej Mikołaja Reja* [1]). Autor wykazał tutaj, że *Zwierciadło* znajduje się w genetycznym związku z europejską filozofją praktyczną, czyli literaturą moralizującą, parenetyczną, którą po starożytności klasycznej odziedziczyły, zróżniczkowały i nowym duchem zasiliły wieki średnie, a którą renesans bynajmniej nie pogardził, — przeciwnie pielęgnował ją i rozwijał dalej; przedmiotem i zadaniem tej literatury było, mówiąc krótko, wytknąć czyto człowiekowi wogóle, czy też człowiekowi, piastującemu w społeczeństwie ten albo ów urząd, mającemu to lub owo zajęcie (a więc np. królowi, dworzaninowi, żołnierzowi, sędziemu, rolnikowi, kupcowi i t. d.), — cel, ideał życia i pouczyć go, jaką ma dążyć drogą do jego realizacji. Otóż rozpatrywane z tego stanowiska *Zwierciadło* Reja, należy, jako całość, do tego samego rodzaju i szeregu utworów, co np. — w literaturze średniowiecznej — *Tractatus de eruditione filiorum regalium* Wincentego z Beauvais, *De eruditione principum* św. Tomasza z Akwinu, *De regimine principum* Egidjusza z Kolumny, a w literaturze humanistycznej — *De institutione principum* Lorychjusza, *Il cortegiano* Baltazara Castiglione i t. d.: wszystkie te utwory, to właśnie t. zw.

---

[1]) *Studja nad literaturą polską w epoce odrodzenia. I. Rozwój twórczości pisarskiej Mikołaja Reja.* Kraków 1907 (Odbitka z *Rozpraw Akademji Umiejętności,* Wydział Filologiczny, tom XLIV, 1908).

„zwierciadła“ *(specula)*, jak nazywano niegdyś wszystkie wogóle pisma z zakresu nauki życia. A i wszystkie poszczególne części *Zwierciadła*, to znaczy wszystkie formy moralizacji i nauczania, jakiemi się w tem dziele posługuje Rej, od najprostszych do najbardziej złożonych, — od sentencji i przysłowia, epigramatu i apoftegmatu przez bajkę, przypowieść i anegdotę historyczną, aż do kazania, upomnienia i traktatu — mają swoje odpowiedniki, a raczej swoje źródła, w europejskiej literaturze parenetycznej, która już w wiekach średnich, różniczkując formy, odziedziczone po starożytności, wytworzyła całe ich bogactwo i różnorodność. A więc np. nauka Reja o wychowaniu chłopców w księdze pierwszej *Zwierciadła* odpowiada w zupełności traktatom *De institutione puerorum*, nauka o idealnym pośle i idealnym senatorze w księdze drugiej — traktatom *De legato, De senatore*, nauka o prawdziwem szlachectwie w tejże księdze — traktatom *De vera nobilitate* i t. d.

Lecz nietylko ogólny rodzaj literacki, ale także sposób ujęcia przedmiotu ma swoje źródło, jak to dowodnie wykazał Bruchnalski, w parenetyce zachodnio-europejskiej: zarówno średniowiecze, jak odrodzenie, chociaż wzniosły się do pojęcia o idealnym człowieku wogóle *(homo bonus)*, jednak zazwyczaj tworzyły ideały ludzi, zajmujących w społeczeństwie konkretne, ściśle określone stanowiska, najczęściej zaś i ze szczególnem upodobaniem, ideały ludzi, zajmujących w hierarchji społecznej stopnie najwyższe, t. zn. ideały panującego (króla lub królewicza) i dworzanina *(rex, filius regalis, aulicus)*, a to w tem przeświadczeniu,

że ideał będzie tem pożyteczniejszy, im wyższy i szerszy, że zwierciadło królewskie czy dworskie pouczy i umoralni nietylko króla i dworzanina, ale wogóle wszystkich. Otóż zupełnie takie samo było rozumowanie Reja: pisał zwierciadło nie człowieka poczciwego wogóle, tylko ziemianina, szlachcica w jego życiu domowem, towarzyskiem i publicznem, ale w tem przeświadczeniu (jak to widać już z tytułu) że „każdy stan snadnie się może swym sprawam... przypatrzyć“ w takiem zwierciadle, które będzie zwierciadłem ideału najogólniejszego, najwyższego zarazem i najszerszego, ideału, którego wcieleniem mógł być, naturalnie, w oczach Reja jedynie szlachcic-ziemianin. Wzorem zaś bezpośrednim, prototypem *Zwierciadła*, a raczej *Żywota człowieka poczciwego,* jest *De institutione principum* Lorychjusza: na tem to dziele opiera się *Żywot* „w głównym swoim zrębie“ — i to zarówno w pomyśle podziału całego życia człowieka poczciwego na trzy epoki (młodość, wiek średni, starość), jak w pomyśle rozpatrywania tego życia z trojakiego stanowiska: etyki *(ethica sive monastica),* ekonomiki *(oeconomica, gubernatio familiae)* i polityki *(politica, prodesse civitati et regno);* z tego to dzieła również, a nie, jak mniemał Sinko, z Likostenesa, pochodzi większa część anegdot i przykładów historycznych. Nie jest jednak Lorychjusz jedynem źródłem *Żywota:* dziełko Plutarcha, *De liberorum educatione,* tak popularne w całej Europie zachodniej, kilkakrotnie wydawane i w Krakowie właśnie za życia Reja, nie mogło mu być nieznanem; stosunku jednak tego dziełka do *Żywota* nie omówił bliżej Bruchnalski,

obiecując temu przedmiotowi i wogóle źródłom całego *Zwierciadła* poświęcić osobne studjum.

W każdym razie już dzisiaj wolno z całą stanowczością twierdzić, że *Zwierciadło* nie jest tak bezwzględnie oryginalnym utworem, jak to twierdzono w epoce bezkrytycznego zachwytu nad niem.

VII

Tak się przedstawia w ogólnych zarysach historja sądów potomności o *Zwierciadle* Reja, pozostająca w najściślejszym związku z ogólną historją umysłowości różnych jej epok. Przez współczesnych, jak się zdaje, przyjęte chłodno, a przynajmniej obojętnie, później zapomniane, przypomniało się *Zwierciadło* pamięci społeczeństwa dopiero w wieku XIX, — zrazu nieśmiało, potem coraz śmielej; odkrywano w niem coraz nowe wartości, ogłoszono je już nietylko za skarbnicę wiadomości o dawnym obyczaju ojczystym, ale nawet za arcydzieło myśli, myśli własnej, rodzimej, narodowej, za głęboki a piękny system moralności praktycznej, przydatny i pożyteczny do dziś dnia; dopiero po roku 1863 nastąpiła reakcja przeciwko temu przesadnemu uwielbieniu, dopiero w epoce pozytywizmu poddano odkryte, czy też tylko upatrywane, przez epokę romantyzmu wartości *Zwierciadła* rewizji krytycznej. Rewizja to jeszcze niezupełnie skończona, — brak jeszcze do dziś dnia, jak widzieliśmy, wyczerpującego studjum o źródłach *Zwierciadła*, brak wyczerpującej pracy o jego stosunku

do poprzednich pism Reja[1]), niema także szczegółowej oceny porównawczej jego nauki moralnej, t. zn. porównania jego ideałów z ideałami innych moralistów polskich wieku XVI, zwłaszcza Modrzewskiego i Górnickiego: pomimo to, biorąc w rachubę rezultaty ogłoszonych dotychczas prac krytycznych o *Zwierciadle*, tudzież spostrzeżenia własne, niechaj się wolno będzie pokusić o ustalenie głównych jego wartości.

Że Rej w swojem *Zwierciadle* (a i w innych swoich pismach) nie jest nietylko „głębokim“, ale wogóle żadnym „filozofem“ we właściwem znaczeniu tego wyrazu, o tem dzisiaj chyba już nikt wątpić nie będzie.

Co to jest cnota? „Cnota jest tak można królowa, że jej władzej ani śmierć, ani żadny strach nigdy przekazić nie może; bo chociaż działa trzaskają, hufy sie mieszają, proporce sie błyskają, już jeden leży, drugi na to miejsce nastąpi, wszytko to ta można królowa rządzi a sprawuje; abowiem szyrokie jej królestwo jest, które ona głośna sława, jako trąba brzmiąca, po światu roznosi“. Co to jest prawdziwe szlachectwo? „Ślachectwo prawe jest jakaś moc dziwna a prawie gniazdo cnoty, sławy, każdej powagi i poczciwości; a kto to gniazdo tak zacne dobrowolnie sam przez się szkaradzi, jest podobien ku owemu śmierdzącemu dudkowi, co i sam śmierdzi,

---

[1]) Początek w tym kierunku zrobił Maks Landau w rozprawie porównawczej p. t. *Mikołaja Reja Wizerunk a Żywot* (*Pamiętnik Literacki*, 1913).

i gniazdo swe zawżdy zaplugawi, czego inszy żadny ptak nie czyni, i owszem je sobie zawżdy każdy chędoży“. Co to jest prawda? „Iż prawda na wszytki cnoty jest prawie jako majowy deszcz na wszytki zioła, na ziemi rostące, podobno to musi być nie leda coś, tedy ją iście każdy poćciwy człowiek na wielkiej pieczy mieć ma“. Co to jest wiara, nadzieja i „łaska“ (miłość)? Są to trzy „zacne panienki“, ogrzewające duszę ludzką, „która nędzniczka barzo zastydła a zaziębła w tem swojem swowolnem ciele“; albo; „wiara jest jako szczep pięknie uszczepion: łaska jest jako kwiatki, na onym nadobnym szczepie rozkwitnięte, z której wszytki dobre a miłosierne uczynki pochodzą; nadzieja jest prawie jako on majowy deszcz, który szczep on nadobnie pokrapia, aby ony wdzięczne kwiatki na nim nie uschły, a iżby zawżdy była nadzieja, żeby z onego szczepu i z onych kwiatków człowiekowi poczciwemu, który ji sobie pilno uszczepi, wdzięczne owoce i pożytki z czasem swym wżdy też urość mogły“. I takich „definicyj“ w *Zwierciadle* pełno, — a są one bądź metaforami, bądź porównaniami, ale bo też wszystkie wyszły z pod pióra nie filozofa, tylko... poety, myślącego konkretnemi obrazami; do wyjątków należy taka definicja, że „sprawiedliwość nic inszego nie jest, jedno to każdemu przywłaszczyć, co czyje jest“.

A ileż to razy można złapać tego poetę na braku znajomości elementarnej psychologji, a nawet logiki! „Gdzie zastąpi sprawiedliwość, — poucza czytelnika Rej, — już ustać musi łakomstwo, już gniew, już zazdrość: bo kto będzie pomniał na sprawiedliwość,

wszytko to w nim upaść a ustać musi". Czy nie jest czasem zupełnie przeciwnie? czy poskromienie takich afektów, jak łakomstwo, gniew, zazdrość, nie jest raczej warunkiem, aniżeli skutkiem „sprawiedliwości"? — to ze stanowiska psychologji. A ze stanowiska logiki, czy nie jest czasem przytoczone zdanie tautologją? Czy nie da się ono streścić w tych słowach: gdzie sprawiedliwość, tam ustaje łakomstwo, ponieważ, gdzie sprawiedliwość, tam łakomstwo ustaje? Albo jeszcze. W rozdziale o sprawiedliwości poczytuje ją Rej za cnotę najprzedniejszą i za zbiorowisko wszystkich innych cnót, które się do niej „ściągać muszą, jako rzeki do morza"; lecz z rozdziału o prawdzie dowiadujemy się, że najprzedniejszą cnotą jest prawda i że jest także zbiorowiskiem wszystkich innych cnót: „Gdzie prawda zawije gniazdo swe, już i sprawiedliwość, już i stałość, już i pomierność, już i roztropność i insze wszytki cnoty nielza jedno się przy niej osadzić muszą".

Nie, chyba tylko na żart albo na urągowisko można nazwać Reja filozofem we właściwem, a nie w przenośnem i nie, co się u nas tak często dzieje dla uratowania honoru filozofującej myśli polskiej, w obniżonem, albo nawet sfałszowanem znaczeniu tego wyrazu; poważnie nazywać go filozofem mogli tylko ci, którzy w swoim sentymentalizmie patrjotycznym (i w swojej wcale niepatrjotycznej ignorancji) za filozofję poczytywali każdą wogóle myśl polską, zwłaszcza dawną. Dziś — poważnie — wolno nazywać Reja już nie filozofem, tylko moralistą, nauczycielem praktycznej mądrości życiowej a to nade-

wszystko jako autora *Zwierciadła*[1]). W ocenie zaś każdego pisma z zakresu praktycznej mądrości życia trzeba koniecznie, podobnie jak w ocenie kazań, wziąć pod uwagę dwa pierwiastki: ideowy i emocjonalny.

Że pod względem ideowym nie wzniósł się Rej wysoko; że jego ideał moralny nie jest ani tak wysoki, ani tak trwały, iżby, jak to niegdyś pisał Siemieński, i dzisiaj jeszcze społeczeństwo nasze miało się na nim, jako na ideale narodowym, kształcić, zamiast „wciągać w siebie obcej cywilizacji pozorne blichtry“; że, wbrew temu, co pisał Plenkiewicz „genjalna“ (!) etyka Reja nie utrafiła nawet „w najrdzenniejsze swego czasu potrzeby“: tego dowodzić — po wymownych wywodach i przekonywających dowodach Tarnowskiego, Windakiewicza i Brücknera — szkoda, naprawdę, czasu i atłasu. A chodzi tu bynajmniej nie o wyłączność stanową Reja, jako moralizatora: ten zarzut powinien raz na zawsze należeć do przeszłości — po wywodach Bruchnalskiego, który wyjaśnił dostatecznie, dlaczego to Rej nie mógł nie wcielić swego *człowieka poczciwego* w szlachcica i ziemianina; ale chodzi o to, że sam ideał nie jest nazbyt wysoki, a co stokroć gorsza, że jest ciasny, zaściankowy, że — właśnie przez tę swoją zaściankowość — był w swoim czasie wręcz szkodliwy,

[1]) Porównywanie Reja z Montaignem naprawdę zakrawa na ironję; natomiast na porównanie z Rabelais'm zasłużył sobie w zupełności, a że na niem, jako moralista, nie traci, to dowodnie wykazał Stefan Glixelli w doskonałem studjum p. t. *Rabelais i Rej* (*Studja i szkice porównawcze*, Lwów 1919).

bo uświęcał niejako prywatę, bo, jeśli nie wprost, to pośrednio, apoteozował, z jednej strony, owo „zależenie w pokoju“, na które się gorzko i mądrze skarżył współczesny Rejowi Marcin Bielski, a z drugiej — usuwanie się od służby publicznej w zacisze domowe. Tak, ma słuszność Brückner, *Żywot człowieka poczciwego* „wychowywał samych barnadynów, zamiast ludzi rycerskich“, i, dodajmy, zamiast obywateli wogóle! W młodości mało się uczyć, a i to jeszcze tylko „igrając“, a potem osiąść na wsi, prowadzić żywot bardzo poczciwy, bardzo cnotliwy, ale spokojny i pogodny, cieszyć się zamożnością, rodziną, przyjaciółmi, a służby publicznej (z wyjątkiem godności poselskiej i senatorskiej), o ile możności, unikać, bo ona odbiera „wolny żywot... potem też i sumnienie“: oto ideał *człowieka poczciwego!* Co za porównanie ze współczesnym Rejowi Modrzewskim, z tym najmędrszym i najzacniejszym nauczycielem narodu polskiego w XVI stuleciu, z tym największym i najszlachetniejszym naszym moralistą w epoce odrodzenia i reformacji! „Ponieważ wszystkie wszystkich ludzi miłości jedna ojczyzna w sobie zamyka, tedyć onę nad wszystko trzeba przekładać i wszystkie prace dla niej mężnie i śmiele podejmować“: ta zasada Cycerona głęboko zapadła Modrzewskiemu w serce i głowę. Nibyto i Rej mówi coś podobnego: „Pomniż też już, nacoś stworzon i wystawion na świat od Pana twego i coś powinowat Jemu i coś też powinowat cnocie swej i coś też powinowat Rzeczypospolitej i ojczyźnie swej, w której cię kolwiek Pan postanowić raczył“, — cóż z tego, kiedy niedługo potem

zachęca, chociaż nie wprost i nie stanowczo, do unikania służby publicznej! Maks Landau w rozprawie p. t. *Mikołaja Reja Wizerunk a Żywot*[1]) bierze Reja w obronę przed zarzutem, że „barnadynem albo kartuzem radzi zostać“ i przytacza na obronę własne słowa Reja: prawda, wszystkie te słowa, co do jednego, są rzeczywiście w *Żywocie*, prawda, że wprost nigdzie nie zachęca Rej szlachcica, by się nakształt „wieprza w karmniku“ „domem obarłożył“; przeciwnie, tu i owdzie zachęca go istotnie do służby publicznej: więc formalnie ma Landau słuszność; ale istotnej słuszności nie ma — i to nietylko dlatego, że chyba każdy, kto przeczytał *Żywot*, wyniósł to ogólne wrażenie, iż za najwyższy ideał szczęścia i wogóle życia Rej poczytuje jednak stanowczo życie domowe, ale i dlatego, że Rej mówi przecie zupełnie wyraźnie (tych słów Landau jakoś nie przytoczył): „Nuż jeślićby się też przytrefiło, iżbyś na jaki urząd ziemski albo na jakikolwiek inszy... był powołan a potrzebowan — jeślibyś mógł bez tego się obejść, tedyćby mało nie lepiej,... bo już tam co naprzedniejsze klenoty człowieka poczciwego zaprzedane być muszą: naprzód wolny żywot,... potem też i sumnienie“. Kiedy Boccaccio upominał Petrarkę, aby się chronił służby u Viscontich i wogóle u tyranów, to chodziło mu, aby jego przyjaciel zadokumentował swoje republikańskie przekonania: czy Rejowi, kiedy zniechęcał *człowieka poczciwego* do służby pu-

[1]) Jak wyżej.

blicznej, także chodziło o republikańskie przekonania i wogóle o jakiekolwiek przekonania?

Jeżeli jednak pod względem ideowym *Żywot człowieka poczciwego*, i wogóle *Zwierciadło*, nie jest bynajmniej tak znakomitym utworem polskiej literaratury moralistycznej, jak to dawniej mniemano; jeżeli się pod względem szerokości i wysokości ideału *człowieka poczciwego* ze wspaniałem dziełem Modrzewskiego *O naprawie Rzeczypospolitej* nawet mierzyć nie może: to inaczej wypadnie sąd o tem dziele, jeżeli spojrzymy na nie ze stanowiska pierwiastku uczuciowego. Zapewne i pod tym względem Rej ustępuje Modrzewskiemu: w każdym razie i w jego dziele bije dobre, poczciwe, a nawet szlachetne serce. Widnokrąg uczuciowy Reja był wogóle bez porównania szerszy od umysłowego, co niewątpliwie, oprócz „przyrodzenia“, miało swoje źródło w ruchu reformacyjnym, który zrazu, zanim powaśnił serca i napełnił je jadem nienawiści, wstrząsnął tak potężnie duszami ludzkiemi, rozpalając w nich miłość chrześcijańską i wogóle budząc i podsycając szlachetne uczucia, zarówno w zwolennikach reformacji, jak w katolikach; serca Modrzewskiego i Kochanowskiego nie byłyby z pewnością takiemi, jakiemi były, gdyby nie przeszły przez oczyszczający ogień wywołanego przez reformację wstrząśnienia religijnego. Otóż przez ten ogień przeszła i prosta dusza Reja; i on, wsparty „przyrodzeniem“, ukochał prawdziwie, serdecznie najwyższy ze wszystkich ideałów na świecie — ideał chrześcijański i odczuł, jeżeli nie zrozumiał, jego najwyższość. Rozum jego mógł błądzić nietylko wtedy, kiedy ten ideał

określał, ale i wtedy, kiedy, szukając drogi, a raczej dróg, prowadzących do jego realizacji, niezawsze umiał natrafić na drogi właściwe; życie — ów „miły światek, który kwitnie przed nami, jako piękny kwiatek“ — wabiło go nieraz w sidła swoje, albo też słodkim szeptem pokusy cichych, spokojnych wczasów domowych zagłuszało w nim przykry, ostry głos obowiązku poświęcenia i walki ze światem: ale z uczucia nie uleciała nigdy miłość ideału chrześcijańskiego i cześć dla niego, w sercu zawsze tkwiło poczucie jego świętości i najwyższości. Rej wierzy głęboko w bezwzględną wartość cnoty; znając świat i ludzi, zachęca do niej *poczciwego człowieka* w imię takich pobudek, jak zdrowie, dobrobyt materjalny, przyjaźń, dobra sława, wogóle „szczęście“ na ziemi, a wiekuista nagroda w niebie, nie mówiąc już o tem, że się często posługuje zniechęcaniem do niecnoty, grożeniem człowiekowi niepoczciwemu chorobą, nędzą, nieprzyjaźnią, złą sławą, wogóle „nieszczęściem“ na ziemi, a wiekuistą karą w piekle („nie śmiech to, baranie!“): ale wznosi się (zapewne pod wpływem nauki Kalwina) także do pojęcia cnoty bez nagrody, „bez wszej srogości prawa“ i „bez wszego przymuszenia“, do poczucia „powinności cnoty“, t. j. do poczucia piękności cnoty dla cnoty, do rozumienia „różności *inter honestum et utile*“: „Dajże ku djabłu to *utile*, a uważ sobie, co to jest *honestum!*“ Że *honestum* pociąga za sobą także szczęście — i to dużo większe, aniżeli *utile*, o tem Rej wie: ale to jego miłości ideału ujmy nie czyni, to sprawia tylko zaszczyt — jego poglądom na szczęście.

Lecz nie sama cześć dla ideału etycznego, nie sama miłość cnoty bije z kart *Zwierciadła*, ale także, podobnie jak z kart *Postylli*, miłość żywego człowieka, „brata krześcijańskiego“, „miłego poćciwego Polaka“, w którego serce pragnie Rej wszczepić zasady moralności chrześcijańskiej, aby mu ułatwić żywot poczciwy i zbawienie duszne; otóż ta właśnie serdeczna miłość człowieka wyciska na stylu *Zwierciadła* silne piętno uczuciowe, nadaje mu serdeczność i ciepło, którychbyśmy nadaremno szukali np. w *Dworzaninie* Górnickiego; nawet we wspaniałem zakończeniu swego dzieła, tam, gdzie mówi — za Castiglionem — o miłości najwyższych ideałów ducha ludzkiego — nie umiał Górnicki uderzyć w ton serdeczny; nawet w zakończeniu *Dworzanina* widzimy nie człowieka serca, ale raczej chłodnego i wytwornego intelektualistę, któremu nauka boskiego Platona o idejach przemówiła do wyobraźni i zmysłu estetycznego, ale mu serca nie rozgrzała. W *Zwierciadle* tymczasem intelektualizmu niema ani źdźbła, bo go ani odrobiny nie było w duszy Reja, — każda nauka moralna jest tam przepojona uczuciem; nie wszystkie „prawdy“ są tam prawdziwe, ale wszystkie są żywe, nie martwe. Tę cechę — obfitość pierwiastku emocjonalnego, który ostatecznie, jeżeli idzie o oddziaływanie na dusze ludzkie, rozstrzyga o skuteczności moralistyki — przyznaje Rejowi i Brückner, mówiąc słusznie, że ideowe niedomagania *Zwierciadła* okupuje „samo wydanie rzeczy: ów styl jędrny, obrazowy,... ów ton poufały, serdeczny, ciepły, od serca idący i za serce chwytający, którego właśnie u moralistów

obcych, rzymskich i nowszych, od Cycerona i Seneki do Schottena, Lorychjusza i Barlanda, najczęściej daremnie szukasz; górują oni stokrotnie nad Rejem i rozumem i wiedzą i smakiem, ale jakżeż niżsi od niego czuciem i sercem; ze słów Rejowych jawna miłość bliźniego przebija, żal serdeczny nad ślepotą umysłową, staranie chrześcijańskie obrać się braciszkowi swemu za przewodnika, wyprowadzić go z obłędów... świeckich, pouczyć o drodze prawdziwej do sławy poczciwej i do zbawienia dusznego".

Niedosyć na tem. Oprócz uczuć chrześcijańskich, żywo i silnie przemówiły w *Zwierciadle* uczucia patrjotyczne, mianowicie w *Spólnem narzekaniu wszej Korony na porządną niedbałość naszę* [1]), a poczęści i w *Przemowie krótkiej do poćciwego Polaka stanu rycerskiego.* Mógł Rej nie posiadać głębokiego rozumu politycznego, któryby go ustrzegł od wciągania rzeczy religijnych do politycznych, od przenoszenia zasady *sola fide* z dziedziny teologji do dziedziny politycznej, od zalecania, jako głównego środka na niedomagania Rzeczypospolitej, napoły biernej ufności w pomoc Bożą, zamiast zaprzężenia się wszystkiemi siłami (a nie „potrosze"!) w jarzmo służby publicznej; mógł, nazywając rzecz po imieniu, wpaść w szowinizm narodowy, nie żeby wszystko, co swoje, poczytywał za doskonałe, ale że — w porównaniu z Włochem, Czechem, Niemcem, Węgrzynem, Turczynem, Moskwi-

---

[1]) Na utwór ten, którego uczuciowość odczuł już, jak widzieliśmy, Euzebjusz Słowacki, słusznie zwrócił uwagę w roku jubileuszowym Wiktor Hahn w rozprawie, p. t. *Mikołaja Reja Spólne narzekanie wszej Korony* (*Nasz Kraj* r. 1906, nr. 27).

cinem, Wołoszynem, Tatarzynem, Szwedem i Duńczykiem — poczytuje jednak „poczciwego Polaka“ za jakieś naczynie osobliwego nabożeństwa: ale szczerego i serdecznego uczucia miłości ojczyzny nie odmówi mu nikt, owszem każdy przyznać będzie musiał, że nigdy jeszcze, ani w *Krótkiej rozprawie między trzema osobami*, ani w *Zwierzyńcu*, nie przemówiło to uczucie tak silnie i pięknie, jak właśnie w *Spólnem narzekaniu*. Żali się tutaj Rej na niedbałość polską, dzięki której „stoją zamki, stoją mury puste, wilcy a świnie dzikie się w nich lągną, a ni nacz ich podobno nie chowamy, jedno na baszty nieprzyjacielom swoim“; wyrzuca braciom „nędzną prywatę, iż każdy folguje rzeczam swoim, iżby co ułapił, i mnima, by już tak w tem wiecznie rozkoszować miał i dziatki swoje opatrzył, a po śmierci niech się niebo chociaj obali a skowronki potłucze“; oburza się na tych, „co powiedają, iż lepiej, aby nieprzyjaciel trzykroć Koronę przeszedł i zwojował, niżliby się z prawa pospolitego namniej co wykroczyć mogło“; uskarżając się na brak sprawiedliwości w Polsce, rzewnemi łzami płacze nad niedolą „ludzi uciśnionych“, a daremnie o sprawiedliwość kołacących do „drzwi bogaczów onych, którzy wyssali mleko ich, a odarli wełnę ich, a jeszcze je czasem kijem biją, odganiając a powiadając: niemasz teraz czasu“ [1]); współczuje nieszczęściu ludności kresowej, szarpanej, dzięki brakowi obrony, przez

[1]) Por. Michał Urbanek: *Chłop w literaturze polskiej złotego okresu*, Sanok 1914 (Sprawozdanie Gimnazjum). — Wacław Nartowski w swej znakomitej pracy p. t. *Stan włościański w utworach poetyckich pisarzy polskich doby renesansowej*

Tatarów — i opowiada, jak to biedny człowiek „w powrozie, jako złodziej, w niewinności swojej skacze przy koniu poganina srogiego, żonka jego u inego za biodrami ku więtszej żałości a sromocie jego, dziatki, jako szczenięta, wyjąc, wyglądają z biesag ku pociesze jego“; wyprzedzając Skargę (a ulegając zresztą powszechnej wówczas modzie literackiej), przepowiada ojczyźnie straszną przyszłość i powołuje się na „ony nieomylne dekreta“ samego Boga, który przez proroków swoich „to jawnie obiecać raczył każdemu narodowi“, „iż dla złości a niesprawiedliwości ludzkich przeniosę królestwa na inę królestwa, a narody w insze narody odmienić muszę“: we wszystkich tych wylewach uczuciowych słychać głośne bicie serca, szczerze i gorąco kochającego ojczyznę. Rozumem politycznym, jego trzeźwością, a nadewszystko jego konsekwencją, nie mierzyć się Rejowi z Górnickim: ale serdecznem ciepłem uczucia i bezpośredniością jego wyrazu *Spólne narzekanie* o całe niebo przewyższa mądrą, ale chłodną *Rozmowę Polaka z Włochem*, jak przewyższa tym swoim pierwiastkiem uczuciowym wszystkie wogóle utwory polskiej parenetyki patrjotycznej XVI wieku przed Skargą, — z wyjątkiem dzieła Modrzewskiego, któremu serce „wrzało goręcej w piersiach, niż u innych ludzi“.

Krótko mówiąc, jeżeli *Zwierciadło*, jako utwór parenetyczny, przy bliższem wejrzeniu w jego zawartość traci pod względem ideowym, to natomiast

---

(*Lud*, tom XIX i XX) uwzględnił, zgodnie ze swem założeniem, jedynie wierszowane utwory Reja.

pod względem uczuciowym wartości swej nigdy utracić nie może, bijące z niego bowiem: miłość ideału chrześcijańskiego i miłość ojczyzny — to wartości nie przemijające, ale, miejmy nadzieję, już raz na zawsze w kulturze ludzkiej utrwalone; co raz przywarło do serca, trudno odskrobać, mówi mądre przysłowie.

VIII

Z tem wszystkiem dla nas, dzisiaj, nie na tem jeszcze polega główna wartość *Zwierciadła:* kto szuka w literaturze polskiej XVI wieku najwyższego pod względem uczuciowym wyrazu ideału miłości chrześcijańskiej, ten znajdzie go nie w Reju, tylko w Modrzewskim, w pierwszej księdze jego dzieła; kto zaś szuka najwyższego pod względem uczuciowym zarówno, jak ideowym, wyrazu miłości ojczyzny, ten znajdzie go także nie w *Zwierciadle* Reja, tylko w *Kazaniach sejmowych* Skargi. Natomiast żaden utwór literatury naszej XVI wieku nie zastąpi nam *Zwierciadła* pod innym względem: oto żaden nie jest w tym stopniu, co ono, utwórem rodzimym, swojskim, żaden nie jest tak wiernym, jak ono, obrazem różnych stron współczesnego życia: ta wartość *Zwierciadła*, odkryta, jak widzieliśmy, już w zaraniu XIX wieku, usankcjonowana powagą Mickiewicza, ostaje się niezmienna do dziś dnia: nie zmniejszyły jej i z pewnością nie umniejszą ani o jedną piędź badania naukowe nad jego źródłami. Chociażby się nawet okazało, że się, oprócz Lorychjusza, Plutarcha, Seneki, Cycerona, zasilał Rej, pisząc *Żywot człowieka*

poczciwego, jeszcze wielu innemi źródłami, to, nie mówiąc już o tem, że nawet na tem, co zapożyczał, umiał zawsze wycisnąć piętno własnej indywidualności, żadne badania źródłowe nie obalą tego faktu, że nie książkom, nie „zdechłej skórze“, tylko życiu i sobie samemu, to jest obserwacji życia polskiego i własnym przeżyciom, zawdzięcza Rej całą opisową, całą obyczajową stronę swego dzieła, nierównie w treści bogatszą, a w wyrazie nierównie żywszą, aniżeli w *Wizerunku,* nad którym nadto i tę jeszcze wielką wyższość posiada *Żywot*, że, poza luźnemi przykładami z historji starożytnej, ma barwę nawskroś polską, że niema już w nim ani bogów pogańskich, z którymi się w *Wizerunku* spotyka szukający prawdy młodzieniec, ani filozofów i pseudofilozofów starożytnych, od których się uczy mądrości życia, ani miejscowości fantastycznych, przez które wędruje, ani innych obcych pierwiastków, zapożyczonych z poematu Palingenjusza [1]).

Tę barwę rodzimą posiadają i pozostałe części *Zwierciadła;* ich formy tylko wziął Rej z literatury obcej, ale treścią napełnił je własną, wziętą znowu z życia polskiego i z własnej duszy: nie z książek, tylko z życia, nauczył się i opowiedział Rej, jak to wyglądają różne „sprawy koronne“, czyto skarb

---

[1]) Por. pomienioną rozprawę Landaua. Na rodzimą barwę *Żywota* w porównaniu z *Wizerunkiem* zwracano uwagę już dawniej, ob. Maciejowski, I, 456 (a za nim dosłownie Rogalski): „Nie działają tu bóstwa pogańskie, nie występują na scenę mędrcy starożytnego świata, ale rzecz całą prowadzi sędziwy starzec, lepiej, niż mistrz z katedry“.

pospolity i sądy niesprawiedliwe, czy „puste pola“ i „puste mury“, czy „unja z Litwą“ i „elekcja króla“; nie z książek także, tylko z własnej duszy, wyjął pożegnanie ze światem i z dobrymi towarzyszami; pisząc „dwiema wirszyki“ apoftegmaty o cnotach, zapatrzył się na *Dwuwiersze Katona*, układając „wirszyki na gmachy“, może wzorował się także na obcych: ale nie znalazł z pewnością u obcych ani rozmowy „ziemian z posły“, ani „kramarki a ziemianina“, ani „chłopa z karczmarką“.

Lecz uwydatniać szczegółowo całego bogactwa strony obyczajowej *Zwierciadła* nie będziemy: uwydatnił ją Brückner w swej monografji o Reju, nietylko zwracając uwagę na większe obrazki rodzajowe, ale także wyławiając drobne szczegóły, niezmiernie dla obyczajności znamienne, a przez dawniejszych badaczów nie postrzeżone; rezultatem zaś tej szczegółowej analizy jest sąd, że *Zwierciadło* to dla nas „księga“, w której się obyczajowości spółczesnej przypatrujemy, t. j. nie tej, jaka u dworu lub po pałacach wielkopańskich włoszczyzną i renesansem przesiąkała, lecz tej, co po dworkach szlacheckich wzdłuż i wszerz Rzeczypospolitej, patrjarchalna, rubaszna, panowała“.

Od siebie dodajmy jedno jeszcze.

Nazwał Siemieński *Zwierciadło* „najwyborniejszą fizjologją społeczeństwa z jagiellońskich czasów“. Powiedział za mało: *Zwierciadło* to nietylko fizjologja, ale także i psychologja społeczeństwa polskiego na schyłku epoki jagiellońskiej, a to bynajmniej nie ze względu na zawadzające o psychologję rozdziały *Żywota* (np. na owe, zapożyczone od starożytnych, re-

cepty psychologiczne na poskramianie gniewu), ale ze względu na tę psychologję, która się mimowolnie odbiła w *Zwierciadłe*, naprawdę jak w zwierciadle, to znaczy własną psychologję autora *Zwierciadła*, własną psychologję Reja, która jest zarazem — pod wielu względami — psychologją przeciętnego szlachcica polskiego XVI wieku.

Żywy, bujny temperament i niezmierna ruchliwość (każdą przecie część *Zwierciadła* pisał Rej gdzie indziej!); przywiązanie do domu i kawałka ziemi; rubaszność, wesołość i towarzyskość; optymistyczny pogląd na świat, pogoda ducha i ogromna radość życia oraz ogromny lęk przed jej utratą; umysł żywy, zdolny, śmiały nawet, z wielką łatwością wchłaniający w siebie różne wiadomości, ale nie umiejący ich głębiej przemyśleć i dlatego też powierzchowny, płytki, niekonsekwentny, dyletancki; serce dobre, miękkie, a przynajmniej ogromnie wrażliwe; niekłamana cześć dla ideału chrześcijańskiego, szczera, serdeczna miłość ojczyzny; wiele bardzo dobrych i szlachetnych chęci dla niej, paraliżowanych jednak nietylko ciasnemi poglądami na obowiązki względem niej, ale nadewszystko uczuciami egoistycznemi, — obawa przed utratą w służbie publicznej nietyle może sumienia, ile „żywota wolnego“: oto mniej więcej psychologja *człowieka poczciwego*, — psychologja przeciętnego szlachcica z czasów Zygmunta Augusta, z czasów „zależenia w pokoju“, tak prawdziwa i wierna, że się i pod tym względem nie może mierzyć ze *Zwierciadłem* nietylko ani jeden inny utwór Reja, ale wo-

góle ani jeden inny utwór naszej literatury zygmuntowskiej.

IX

Odebrano, a raczej usiłowano odebrać *Zwierciadłu* palmę pierwszeństwa wśród pism Reja, jużto wysuwając na ich czoło *Postyllę*, jużto poczytując *Zwierciadło* za mozajkę, złożoną z cząstek pism dawniejszych.

Postyllę nazwał Brückner „najpiękniejszem i najdojrzalszem co do myśli“, „najbardziej jednolitem w treści, stylu i formie“ dziełem Reja; nie przecząc bynajmniej, że, jako utwór popularnej literatury religijno-moralnej, spełniła *Postylla* w zupełności swoje zadanie, bo zaspokoiła „straszny głód słowa Bożego, trapiący Polskę, jak niegdyś Jerozolimę głód fizyczny“, że i pod względem literackim, głównie dzięki uczuciowym pierwiastkom swego stylu, jest to dzieło niepowszedniej wartości, — niepodobna się jednak zgodzić na to, aby *Zwierciadło* miało pójść sobie w szary kąt przed *Postyllą*. Raczej przeciwnie, — po pierwsze dlatego, że, kiedy *Postylla* jest odbiciem i wynikiem jednej tylko strony życia polskiego XVI wieku i jednej tylko strony indywidualności i twórczości Reja, — *Zwierciadło* jest wyrazem i owocem niemal całej wielostronności tych pierwiastków, które się złożyły na życie polskie tego stulecia i wszystkich bez wyjątku pierwiastków, które się złożyły na indywidualność i działalność literacką Reja; nie w *Postylli*, ale dopiero w *Zwierciadle*, Rej, świadomie czy nieświa-

domie, wypowiedział się najlepiej, najpełniej, najwszechstronniej; tutaj dopiero zajął się życiem nie pana, nie wójta, nie plebana, jak w *Rozprawie*, i nie „brata krześcijańskiego“, jak w *Postylli*, i nie młodzieńca, szukającego prawdy, jak w *Wizerunku*, ale wogóle *człowieka poczciwego* [1]). I dlatego, po drugie, musimy przyznać *Zwierciadłu* wyższość nad *Postyllą*, że jego wartość literacka jest większa — i to nietylko, jak trafnie powiedziano [2]), przez „jakieś ujęcie literackie przedmiotu“, przez „coś w rodzaju kompozycji“ (w *Żywocie*), ale także przez różnorodność składających się na całość dzieła pierwiastków i rodzajów literackich.

Że tę pełnię, ten syntetyczny charakter *Zwierciadła* osiągnął Rej w niemałej części drogą powtarzania samego siebie, temu zaprzeczyć trudno (chociaż twierdzenie, że *Zwierciadło* jest tylko mozajką, złożoną z cząstek utworów poprzednich z dodatkiem nielicznych nowych pierwiastków, jest zbyt śmiałe): dość, że tę pełnię — w tem dopiero dziele — osiągnął, pełnię taką, że dzisiaj, aby poznać dokładnie Reja, jako człowieka i pisarza, jako nauczyciela i malarza społeczeństwa, jako dydaktyka i satyryka, jako prozaika i poetę, wystarczy poznać dokładnie *Zwierciadło:* i pod tym względem żadne inne jego dzieło mierzyć się z niem nie może, jak żadne nie może się

---

[1]) Tę najwyższość *Zwierciadła* w łańcuchu pism Reja wykazał znakomicie Bruchnalski w pomienionej rozprawie.

[2]) Dobrzycki w recenzji monografji Brücknera. *Pamiętnik Literacki*, tom IV, str. 533.

z niem równać jako ze zwierciadłem — życia polskiego „za szczęsnego panowania sławnego króla Zygmunta Augusta“.

Krytyka w epoce romantyzmu przeceniła nie pod jednym względem *Zwierciadło*, ale nie pomyliła się, nazywając je koroną wszystkich pism i całego życia ojca naszej literatury.

KULT SKARGI W POLSCE.

(Szkic do rozprawy).

Choć otrząśniecie kwiaty barwnych mitów,
Choć rozproszycie legendowy mrok,
Choć mgłę urojeń zedrzecie z błękitów, —
Ludziom niebiańskich nie zbraknie zachwytów,
Lecz dalej sięgnie ich wzrok.

(Asnyk).

I

Kult Skargi w Polsce ma długą, przeszło trzywiekową, historję, zaczął się bowiem już za jego życia; opierał się zaś — za życia — na jego postaci, czynach i pismach, po śmierci zaś nietylko na jego postaci, czynach i pismach (zwłaszcza na *Żywotach świętych* i na *Kazaniach)*, ale także na legendzie, a raczej na legendach, w które przystrajał go poczęści wiek XVII, lecz głównie wiek XIX; innemi słowy, kult Skargi w Polsce opierał się (i do dziś dnia, w znacznej mierze, opiera) na wartościach nietylko realnych, ale i fikcyjnych.

Za życia miał Skarga wielu wrogów, zwłaszcza pośród innowierców. Ci nie mogli mu darować nietylko zwalczania nowej wiary, ale także polityki, na

którą, jako kaznodzieja i powiernik królewski, wpływ wywierał; nienawiść wybuchła zwłaszcza w roku 1606, kiedy to Skarga, działając z ramienia jezuitów, nie dopuścił do zamierzonej przez sejm polityki względem innowierców, czem się do zerwania sejmu niemało przyczynił: innowiercy nazywali go odtąd *praecipuus turbator Reipublicae.* I uczoność Skargi podawali innowiercy w wątpliwość, a nawet szydzili z niej, pomawiając go, jak niegdyś katolicy Reja, że się w cudze piórka stroi i t. p.

Lecz i w szeregach katolickich miał Skarga nieprzyjaciół: nie lubiło go duchowieństwo świeckie (zwłaszcza chciwa kapituła krakowska) za to, że występował przeciwko interdyktom, tak hojnie za niepłacenie dziesięcin rzucanym przez księży; nie lubił go, nie mógł lubić ogół szlachty za to, że gromił (dopóki mu jezuici pozwolili) złotą wolność, nie mówiąc już o magnatach, którzy mu z pewnością nie mogli przebaczyć, że nazywał ich serca — złodziejskiemi.

Pomimo to wszystko kult Skargi zaczął się już za jego życia, bo zacząć się musiał. Można było różnie sądzić o jego walce z protestantyzmem i prawosławiem, o jego poglądach politycznych, o jego uczoności: ale daru genjalnej wymowy nie odmawiali mu nawet innowiercy, skoro go nazywali tyranem dusz ludzkich; ci zaś, którzy zbliska patrzyli na jego życie świątobliwe i na jego miłosierdzie, na jego zbożną pracę społeczną, na zakładane przezeń banki pobożne i bractwa miłosierdzia, a cóż dopiero ci, którzy jego miłosierdzia na sobie doznali,

nie mogli i sami go nie czcić i czci jego po kraju nie roznosić; dodajmy, że *Żywoty świętych* już za życia Skargi cieszyły się niezmierną popularnością.

Na pogrzebie Skargi wygłosił kazanie dominikanin Fabjan Birkowski. Chwalił jego świątobliwość, życie ascetyczne, uczynki miłosierne, wogóle wynosił pod niebiosa zakonnika i człowieka; nie zapomniał oczywiście i o jego walce z herezją; o kaznodziei zaś wyraził się, że, „jako Grecja wspomina swego Jana Złotoustego, Lacjum Piotra Chryzologa, t. j. Złotomównego, tak Polska nasza może wspominać przez długie czasy Piotra Złotoustego“. I o tem nie zapomniał Birkowski, że Skarga był kaznodzieją królewskim, że osiemnaście sejmów wymową swoją oświecał. Ale o tem, że w kazaniach sejmowych (i w innych) był „prorokiem“, że groził Polsce upadkiem, nie wspomniał: widocznie, że współcześni nie przywiązywali wagi do owych „pogróżek“. O piękności stylu i języka także nie wspomniał: kto wie, może go już raziła trochę ich nadzwyczajna prostota. Co jeszcze na szczególną w kazaniu Birkowskiego zasługuje uwagę, to pierwiastek legendowy: dowiadujemy się, że w chwili, kiedy Skarga umierał w Krakowie, w Częstochowie „zgasła świeca woskowa, biała, którą sam urobił, aby przed obrazem Najświętszej Panny Marji, który tam jest, zgorzała“.

Otóż to kazanie, które Birkowski niebawem rozszerzy (na podstawie diarjusza Skargi) i ogłosi drukiem, było w XVII wieku głównem źródłem, z którego czerpano wiadomości o życiu i postaci Skargi, a przez to — obok *Żywotów świętych* —

niejako kamieniem węgielnym jego kultu w tem stuleciu. Zasilał się obficie kazaniem Birkowskiego i Starowolski, i bezimienny autor *Żywota* łacińskiego [1]), i Pruszcz [2]), i Odrowąż Pieniążek [3]). Dorzucano jednak od siebie różne szczegóły: Starowolski np. wspomni o miłości Skargi ku językowi ojczystemu; autor *Żywota* opowie szczegółowo (za Wielewickim) o unicestwieniu przez jezuitów i Skargę zamiarów tolerancyjnych sejmu 1606 roku; Pieniążek nie poprzestanie już na porównaniu Skargi z Janem Złotoustym i powie, że był *praedicatione Joannes, spiritu Elias, doctrina et zelo Paulus* i t. p. Narastała i legenda: oto Pruszcz, mówiąc, że ciało Skargi spoczywa w Krakowie, w kościele śś. Piotra i Pawła, zapewnia, że „dwa palca od prawej ręki do tych czasów są całe, te, którem pisma święte pisał".

Ale to wszystko — tylko dodatki: rysów istotnych, któreby wzbogacały charakterystykę Skargi, podaną przez Birkowskiego, czemś zupełnie nowem, niema w tem, co pisano o Skardze w wieku XVII. Zarzuty innowierców — w miarę szybkich postępów reakcji katolickiej — milkną prawie zupełnie po jego śmierci; nazwa *praecipuus turbator Reipublicae* na długo utonęła w morzu niepamięci. Zapomniał także wiek XVII o tem, że Skarga był nietylko kaznodzieją, ale i pisarzem politycznym; nie wiedział, że

[1]) *Vita R. P. Petri Skarga Poloni e S. J.* (1661).

[2]) *Forteca duchowna Królestwa Polskiego* (1662).

[3]) *Conciones pro diebus dominicis et festis... in latinum idioma translatae* (1691).

Wzywanie do pokuty to tylko streszczenie *Kazań sejmowych;* zresztą pogróżki we *Wzywaniu* brał z pewnością jeszcze mniej do serca, aniżeli współcześni: wierzył przecie, że Polska jest narodem wybranym, szczególnie przez Boga i Najświętszą Pannę umiłowanym; piękności zaś stylu i języka i wogóle estetycznej wartości pism Skargi nie mógł należycie ocenić wiek zepsucia smaku; co najwyżej mógł się poznać na tem, że w pismach swych unikał Skarga *subtilitates et acutae dicacitatis lenocinia, quae susurrant aliquid palato, non dicunt cordi* [1]).

Ze wszystkich stron działalności Skargi wysunęła się w wieku XVII na samo czoło walka z innowierstwem; ta jedna wartość, jeżeli nie zgasiła, to w każdym razie przyćmiła wszystkie inne. Nawracanie tych, którzy byli *machiavelistica fraude imbuti* [2]); *fortissimum athletam religio catholica haeresibus profligandis experta est* [3]); „odszczepieństwem greckiem po wszystkie czasy brzydził się bardzo“, nie dopuścił do obwarowania konfederacji warszawskiej [4]); *contra... gigantes Philysteos unus hic in funda et lapide Verbi Divini praevaluit David, unus hic Thesbites, spiritu Dei armatus, ingenti numero confisos Baal occidit prophetas* [5]): oto co poczytywał Skardze za największą zasługę wiek XVII. I nie mogło być inaczej w stuleciu, w którem pra-

---

[1]) Odrowąż Pieniążek.

[2]) Starowolski, *Hecatontas* (1627).

[3]) *Vita Petri Skarga.*

[4]) Pruszcz.

[5]) Odrowąż Pieniążek.

wowierność wyznaniowa uchodziła za najwyższą wartość moralną, w stuleciu, w którem rząd dusz polskich spoczywał głównie w rękach fanatycznych jezuitów.

Tak więc dochodzimy do wniosku, że kult Skargi w wieku XVII był wogóle jednostronny.

II

Pewna zmiana dokonywa się dopiero w wieku XVIII: kult Skargi staje się nieco różnostronniejszym, a to pod wpływem nowych prądów umysłowości.

Zrazu wprawdzie, w epoce saskiej i jeszcze w pierwszych latach stanisławowskich, główną, najmocniejszą jego podstawą jest po dawnemu walka z różnowierstwem. Niesiecki chwali Skargę za to, że się heretykom murem stawiał. „Przeciwko heretyckim impetom i szturmom ...mocny i nieustraszony duchowny rycerz“: tak nazywa go Chreptowicz, którego ofiarności (a staraniom jezuitów) zawdzięczamy zbiorowe wydanie pism Skargi w r. 1738; a „Muza tegoż Wielebnego Mecenasa“ tak śpiewa „na pochwałę apostolskich prac“ Skargi:

Gdy heretycka śmiałość i zawziętość,
Upór i sroga w uporze zaciętość
Kościelną jedność rozrywa i targa,
Wychodzi na plac z Słowem Bożem Skarga...
Gromadnym sektom i ich mistrzom sprzecznym
Prawdą, jak mieczem, odciął obosiecznym...
Bądź Bogu chwała, sektarzom zniewaga,
Że heretyków tak Skarga przemaga...

Prawieś duchowny jest Chrystusów łowiec,
Gromiący wilki od kościelnych owiec.

I książę generał ziem podolskich (w swoich dodatkach do *Historji nauk wyzwolonych* Carlancasa) poczytuje Skardze za zasługę, że „kacerstwom kalwińskim, arjańskim, greckim... na wielkiej był przeszkodzie“; z wielkiem uznaniem, naturalnie, odzywają się o tej stronie działalności Skargi i ksiądz Jaroszewicz w swej *Matce świętych Polsce* (gdzie, mówiąc nawiasem, powtórzył legendę XVII wieku o dwóch palcach u prawej ręki), i jezuita Rostowski [1]), który go *magnum religionis in Polonia columen* nazywa, i ksiądz Konstanty Bogusławski [2]), i, wcześniej jeszcze, autor przedmowy do *Żywotów świętych* [3]), który pisze, że „nie było rodzaju kacerzów, z którymiby nie wojował: z arjany, zwingljany, wiklefisty, lutrami, kalwinami i innymi odszczepieńcami“.

Lecz już w czasach saskich, a cóż dopiero za Stanisława Augusta, zaczęto się poznawać na estetycznej wartości pism Skargi; czytywano je bowiem już nietylko dla nauki, dla pożytku, ale i dla przyjemności. Oto już w przedmowie do wydania pism Skargi z r. 1738 czytamy, że ta księga „z uwagą czytającemu zasmakuje, jako w ustach głodnego chleb przyjemny, zasłodnieje, niby miodopłynna

---

[1]) *Lituanicarum Societatis Jesu Historiarum provincialium pars prima* (1768).

[2]) *Życia sławnych Polaków, krótko zebrane* (1788).

[3]) Wilno, 1780.

manna, ukaże pożyteczny swój skutek, jak w żołądku chorego pożyteczne lekarstwo". I Czartoryski wyrazi się, że Skarga „jest jeden, który w każdym czasie każdemu z pilnością go czytającemu podobać się może". Jakoż Rostowski (który chwali kazania Skargi już nietylko za *lux quaedam praecipua* i *tractandorum artificium animorum*, ale także za *partium orationis distributiva)* świadczy, że jezuici na Litwie czytują kazania w każde święto, przy stole, i nasycić się niemi nie mogą, *adeo in illis jucunditas cum utilitate multiplex est ac varia.* Autor zaś wspomnianej przedmowy do *Żywotów świętych* widział w pismach Skargi nie samą tylko „gruntowność i dostojność" w opowiadaniu Słowa Bożego, ale i miłą prostotę: „Nie najdziesz.... nic naciągnionego, nic wymuszonego, nic nastrzępionego, a sama owa naturalna potoczystość, dosadność i jasność, jako jest czytającemu miła i powabna, i po kilkakrotnem czytaniu nie uprzykrzona, tak naśladującym acz się widzi być łatwa, nie wiem atoli, jeśli od którego była kiedy doścignioną". Golański stawiał Skargę, jako mówcę, narówni z Massillonem, Bossuetem i Bourdaloue. Krasicki nazywał go wielkim mężem, którego najodleglejsza potomność sławić powinna; poznał się, bodaj czy nie on pierwszy, na języku Skargi i zalecał wczytywanie się w jego pisma każdemu, kto tylko dobrze po polsku chce mówić albo pisać; nie dziw, że w bibljotece *Pana Podstolego* nie brakło pism Skargi, „tchnących duchem apostolskim, w poważnej prostocie pełnych wybornej nauki". A za przykładem *Pana Podsto-*

lego, kupiła je sobie i *Pani Podczaszyna* (ks. Krajewskiego).

Niedosyć na tem. Zaczął się wiek XVIII poznawać nietylko na piękności formy i języka Skargi, ale także na jego mądrości politycznej. Już Chreptowicz rozumiał, że w jego pismach „chwalebne zawierają się środki“ „do utrzymania“ zarówno „religji świętej“, jak „porządnej Rzeczypospolitej“, że „tu do spraw wojennych potrzebne podają się przestrogi, tu do naprawy obyczajów skuteczne opisują się sposoby“. Wyraźniej jednak i silniej uwydatniło się uznanie dla mądrości politycznej Skargi dopiero podczas sejmu czteroletniego, t. j. w dobie odrodzenia politycznej mądrości; dowodem tego jest nietyle jeszcze broszurka księdza Pilchowskiego [1]) (który nazywa Skargę „najżywszym czasów swoich gromcą“ i słusznie broni go przed nieusprawiedliwionym zarzutem Andrzeja Zamoyskiego, jakoby on nawet nie bronił ludu przed uciskiem), ile zwłaszcza wydanie warszawskie *Kazań sejmowych*, z roku 1792, pierwsze osobne i pierwsze — od roku 1600 — całkowite wydanie, bez pominięcia usuniętego przez oportunizm jezuicki kazania o monarchji.

---

[1]) *Odpowiedź na pytanie, izali nieczułośc w wyższych wiekach ku poddanym tak była opanowała serca Polaków, iż uczeni nią nawet zarażeni zostali?* (1789). — Że autorem książki *O poddanych polskich* (1788) jest Andrzej Zamoyski, to wykazał Smoleński, *Publicyści anonimowi z końca wieku XVIII*, Warszawa, 1912.

III

Lecz wiekiem wszechstronnego i najbujniejszego kultu Skargi w społeczeństwie polskiem jest dopiero wiek XIX. Nietrudno zrozumieć, dlaczego. W tem dopiero stuleciu mogła powstać i utrwalić się wiara, że Skarga, duchem wieszczym i miłością ojczyzny natchniony, przepowiedział Polsce wszystkie jej nieszczęścia, że był prorokiem narodowym; i ta wiara właśnie w Skargę, jako proroka, to najmocniejsza podstawa jego kultu w XIX stuleciu, to aureola mistyczna, którą serca polskie opromieniły tę postać. Wszystkie inne wartości Skargi — jego działalność kościelno-polityczna i społeczna, jego piękność moralna, jego talent kaznodziejski i pisarski, jego język wspaniały — nigdy nie zdołałyby stworzyć jego kultu w ściślejszem, religijnem, albo raczej religijno-patrjotycznem, znaczeniu tego wyrazu, gdyby nie owa wiara, że Skarga to prorok, który na dwa wieki przed upadkiem Polski przewidział i przepowiedział jej tę klęskę. Czy takie pojęcie o Skardze całkowicie odpowiada rzeczywistości? Czy jego jasnowidzenie nie jest czasem legendą? Niewątpliwie, ale właśnie legenda jest zawsze najpotężniejszą dźwignią kultu! Ta zaś legenda musiała powstać w XIX wieku, nie stworzył jej ten lub ów — ani Mickiewicz, ani nawet Matejko; urodziła ją niewola narodu, na który „nastąpił postronny nieprzyjaciel“. I ze wszystkich legend polskich XIX wieku legenda o jasnowidzeniu Skargi jest najbardziej — narodową...

Nie odrazu zresztą po utracie niepodległości opromieniono Skargę aureolą natchnionego proroka. Woronicz cenił w nim i uwielbiał raczej chrześcijanina, kaznodzieję, teologa, nawet dziejopisarza i filozofa, aniżeli jasnowidzącego, natchnionego proroka nieszczęść narodowych [1]); tak samo — i jezuici połoccy, którzy w r. 1808 wydali kazania przygodne i pisma różne Skargi, dla pożytku narodu polskiego, pozostającego, jak pisali w przedmowie, „pod mądrem i błogoskłonnem panowaniem rosyjskiem“ (!!). Alojzy Osiński, autor pierwszej monografji o Skardze, napisanej i wydanej dla uczczenia dwóchsetnej rocznicy jego śmierci [2]), mówi wprawdzie, że Skarga „przekładał niebezpieczeństwa, wiszące nad ojczyzną“, ale nie nazywa go prorokiem, na czoło jego zasług wysuwając zasługę około języka i zalecając gorąco rozczytywanie się w jego pismach.

Wogóle w pierwszych latach porozbiorowych, przed r. 1831, ceniono wprawdzie Skargę już bardzo wysoko, ale nadewszystko za jego język: tak musiało być w epoce, kiedy — za przewodem Kopczyńskiego — pielęgnowanie mowy ojczystej poczytywano za jeden z najważniejszych środków ocalenia narodowości, a przeto niemal za najświętszy ze wszystkich obowiązków narodowych. Chwalił więc „bardzo dobrą“ „polszczyznę“ Skargi Kołłątaj [3]). Stary Trembecki pisał, że „kazania Skargi jezuity...

---

[1]) Ob. Hofmanowa, *Dzieła* VI, 46.

[2]) *O życiu i pismach ks. P. Skargi* (1812).

[3]) *Korespondencja* III, 195.

więcej są warte, jak ich autor: jeżeli niema okrasy Massillona, jeżeli, jak ten, nie mówi do serca i imaginacji, we wszystkich jednak pismach jego moc widzieć się daje i są wzorem czystości języka, który niedługo potem psuć się zaczął“ [1]). Jan Śniadecki unosił się nad pięknością języka Skargi, mówiąc, że „jest całkiem językiem *Biblji*, ale tak oprawionym w tok polski, jakby język nasz był oryginalnym językiem *Pisma Bożego*“ [2]); wtórował Śniadeckiemu Euzebjusz Słowacki [3]): „Niemasz... we wszystkich prawie pismach Skargi jednego wyrazu, któregoby teraz użyć nie można, jednego kształtu mówienia, którymby wzgardził najlepszy z teraźniejszych pisarzów“. Do gorących wielbicieli wymowy i języka Skargi należał, nie bez pewnych zresztą zastrzeżeń, Stanisław Potocki [4]). Podobnież i Brodziński, chociaż bezwzględnym wielbicielem języka Skargi nie był, zachwycał się jego „prostotą poetyczną“ i pięknością biblijną [5]). Krótko mówiąc, dopiero w pierwszych dziesięcioleciach XIX wieku poznano się już w całej pełni na Skardze, jako na wzorowym pisarzu.

Lecz ceniono go nietylko za to. Feliks Jaroński [6]) poczytywał mu za kardynalną zasługę jego

---

[1]) *Nowy Pamiętnik Warszawski*, r. 1802, t. III.

[2]) *Dziennik Wileński*, 1815.

[3]) *Pisma*, II i III.

[4]) *Pochwały, mowy i rozprawy*, II.

[5]) *Pisma*, III (wydanie Kraszewskiego).

[6]) *RR. PP. Josephi Fabronii, Justi Rabi et Petri Scargae S. J. vitae (Miscellanea Cracoviensia*, fasc. II).

walkę z herezją, inaczej niż Jerzy Samuel Bandtkie [1]), który mu właśnie zarzucał nietolerancję względem różnowierców, — i Niemcewicz [2]), który niechęć swoją ku jezuitom wogóle rozciągał poniekąd i na Skargę; Siarczyński [3]) cenił najwyżej jego działalność społeczną i bardzo słusznie wyraził się, że „gdyby nie miał Skarga innych praw do nieśmiertelnej pamięci, samo zaprowadzenie przezeń bractwa miłosierdzia“ i „ustanowienie... *Mons pietatis*... uwiecznić imię jego powinno“. Że Skarga był gorącym patrjotą i dobrym obywatelem, tego mu nie odmawiał, przy całej swojej niechęci ku jezuitom i wogóle ku Kościołowi, nawet Stanisław Potocki: pamiętał mu zasługę, że „nieraz przestrzegał zgromadzony na sejmach naród o klęskach, które na niego wzrastający coraz nierząd miał ściągnąć i prorockim wywróżył je duchem“. I Brodziński, który, mówiąc nawiasem, pierwszy, przed Mickiewiczem, pochwycił w charakterze Skargi tę cechę, że się w nim „dwa uczucia, miłości Boga i ojczyzny“, stały „jednem, najgodniejszem człowieka, uczuciem“ — i Brodziński poczytywał już Skargę za proroka: „Mówi o Bogu, jak prorocy, mówi o Polsce, jak mówili o Jerozolimie, proroctwa tychże stosuje wszędzie do Polski“. Podobnież Euzebjusz Słowacki, któremu zawdzięczamy pierwszy rozbiór *Kazań sejmowych* (chociaż nie wszystkich), mówi o „duchu widzącym“

---

[1]) *Historja drukarń*, II, 267.

[2]) *Dzieje panowania Zygmunta III.*

[3]) *Obraz wieku panowania Zygmunta III*, tom II, 188.

Skargi i o „przepowiedzeniu przyszłych wypadków“. Za „prorockim duchem natchnione“ uchodziły *Kazania sejmowe* i w oczach Hofmanowej, której popularna rozprawka, umieszczona w czasopiśmie dla młodzieży[1]), a zawierająca liczne wyjątki z pism Skargi, niemało się zapewne przyczyniła do rozpowszechnienia jego kultu.

IV

Rok 1831, jak jest epoką w historji umysłowości polskiej, tak stanowi niezmiernie ważną datę w historji kultu Skargi: jest on nietylko początkiem, ale w znacznej mierze i przyczyną jego najbujniejszego rozkwitu.

„Będziecie nie tylo bez pana krwie swojej i bez wybierania jego, ale też bez ojczyzny i królestwa swego, wygnańcy wszędzie nędzni, wzgardzeni, ubodzy, włóczęgowie, które popychać nogami tam, gdzie was pierwej ważono, będą“. Nigdy jeszcze ta straszliwa „pogróżka“ Skargi nie rozbrzmiewała z pewnością w sercach polskich tak silnem echem, nigdy jeszcze wiara w jasnowidzenie Skargi nie wybuchła w sercach polskich tak potężnym płomieniem, jak teraz, po klęsce roku 1831, zwłaszcza na emigracji, — w sercach nieszczęsnych „wygnańców“ i „włóczęgów“, dla których wizja Mickiewicza i Krasińskiego była dopiero — przyszłością, teraźniejszością była wizja Skargi. A jeżeli do tego dodamy

[1]) *Rozrywki dla Dzieci*, 1828, tom IX, nr. 49.

odrodzenie religijne, jakie się wśród wychodźtwa polskiego dokonywało, to zrozumiemy, dlaczego kult Skargi na emigracji był tak żywy; dlaczego tak czcił go i wielbił Witwicki, który niemniej słusznie, jak pięknie, nazwał go cudotwórcą języka polskiego i jego przemożnym panem [1]); dlaczego Semeneńko marzył o tem, żeby się literatura polska rozwijała i urabiała na Skardze, jako na tym, który „prawdzie Bożej objawionej“, który „idei chrześcijańskiej użyczył najdokładniejszego, najbogatszego, najpiękniejszego języka“ [2]).

Lecz najzupełniejszym, najznamienniejszym, najwspanialszym wyrazem kultu Skargi na emigracji jest prelekcja Mickiewicza z dnia 25 czerwca r. 1841, w całości poświęcona Skardze. Nikt przed Mickiewiczem tak o nim nie mówił, nikt nie scharakteryzował tak wszechstronnie jego postaci i działalności (jako teologa, polemisty, polityka, kaznodziei, kapłana, patrjoty), nikt go tak wysoko nie podniósł. „Skarga nie wyobraża żadnej partji ani żadnej epoki, odbija się w nim cały kraj, cały naród ze swą przeszłością, obecnością i przyszłością nawet, — rodziną Skargi była Polska... Skarga miłuje ojczyznę nie dlatego, że jest jego ziemią rodzinną, ale że jest — jak powiada — ustanowieniem bożem; Bóg stwarza narody, nadaje im różne posłannictwa, a stosownie do tych mają właściwe sobie obowiązki; słowem narody u Skargi są to jakby osobne stworze-

---

[1]) *Wieczory Pielgrzyma*, II.

[2]) *X. Piotr Semeneńko o Skardze. Słowo Polskie*, 1911, nr. 598.

nia, jakby jakieś jestestwa organiczne rozmaitego rodzaju; ...Skarga kochał i ochraniał Polskę, jako nową Jerozolimę, na którą Bóg zlał wielkie obietnice... Przepowiada Polsce okropne nieszczęścia... jak najwyraźniej, jak najdobitniej; przyszłość stała mu przed oczyma wypisana, jakby w księdze dziejów upłynionych: czytał ją od deski do deski... Skarga, zdaniem naszem, spełnił ideał kaznodziei i patrjoty; jako mówca, jako pisarz stoi on narówni z Bossuetem i Massillonem, a poniekąd wyżej; ...co go zaś najbardziej nad wszystkich... oratorów wynosi, to ów duch proroczy, jakiego złożył dowody, tak niezaprzeczone i tak jasne".

Czy wszystkie te sądy Mickiewicza są słuszne, bezstronne, czy czasem, np. kiedy mówił, że „Skarga nie wyobraża żadnej partji", albo że „narody u Skargi są to jakby osobne stworzenia", nie przelewał w duszę Skargi swojej własnej duszy, — to inna sprawa: dosyć, że prelekcja Mickiewicza stanowi w historji kultu Skargi pozycję niezmiernie ważną, że jest — po kazaniu Birkowskiego, a przed obrazem Matejki — najjaśniejszą aureolą, opromieniającą pamięć Skargi.

I w kraju, nietylko na emigracji, cześć dla Skargi po roku 1831 wzmogła się i rozszerzyła: w 50.000 egzemplarzy ukazało się i rozeszło wydanie *Żywotów świętych*, a wydanie to nie jedyne; dzięki temu to dziełu, które Henryk Rzewuski w *Listopadzie* nazwał najpoetyczniejszem pismem polskiem, Skarga poszedł między lud!

Że słowo Mickiewicza niemało zaważyło na szali rozstrzygających o wszelkim wogóle kulcie są-

dów popularnych, to nie ulega żadnej wątpliwości: w pismach o Skardze i w podręcznikach historji literatury znajdą się nieraz wypisane dosłownie sądy Mickiewicza, np. o patrjotyzmie Skargi. Lecz stwierdzić trzeba, że słowo Mickiewicza było jedynie potężną dźwignią, ale nie źródłem kultu Skargi w kraju po roku 1831; źródłem były, oprócz dawnej tradycji, nowe nieszczęścia — i one to, jako największą wartość Skargi, wysunęły jego dar proroczy i płomienną miłość ojczyzny.

I niezmiernie znamienną jest rzeczą, że się zaraz w roku 1831, w roku klęski, ukazały w Krakowie w osobnem wydaniu *Kazania sejmowe*, poprzedzone przedmową, będącą już niemal apoteozą Skargi: „Ten, który dwory monarchów apostolskiemi cnotami, świat chrześcijański gorliwością, bibljoteki uczonych nauką, Towarzystwo chwałą, duszą niebo napełnia, Skarga, mistrz i ozdoba kapłaństwa, gromca niezgód i bezprawiów, niezbożnym prawom, jako chorągwiom rozbójniczym, szedł na czoło“.

W tym to duchu, w duchu apoteozy, pisano o Skardze powszechnie. Były wprawdzie wyjątki, odzywały się czasem głosy nietylko umiarkowane, ale nawet wręcz niekorzystne. Maciejowski (a za nim jego plagjator Rogalski) mówi o korzyściach, ale i o szkodach, jakie Skarga przyniósł Polsce; przyznawał łaskawie, że „w żyłach tego jezuity płynęła zawsze krew polska“, ale zarzucał mu oportunizm „we światowej polityce“ oraz nietolerancję („wszystkich rodaków, co nie po rzymsku wierzyli, wytępić chciał“); pomawiał Skargę, że, jeśli „od

przemocy panów chciał mieć uwolnione chłopstwo", to „dlatego, że ci taką wiarę kazali wyznawać poddanym, jakiej sami byli zwolennikami" (!!); na unję religijną zapatrywał się Skarga, zdaniem Maciejowskiego, „z mylnego stanowiska", szło mu bowiem o zjednoczenie Kościołów nie w duchu, tylko w świeckiem zwierzchnictwie papieża [1]). Majorkiewicz protestował przeciwko apoteozowaniu Skargi, mówiąc, że „cenić" go „bezwarunkowo, cenić i tam, gdzie nietylko niewart pochwały, ale gdzie nawet zasługuje na naganę, jest śmiesznością, t. j. więcej nawet, niż niedorzecznością"; protestował i przeciwko nazywaniu filozofem tego, który nie posiadał nauki i „nie wdawał się nigdy... w badania krytyczne zasad prawdy", który nadto Opatrzność Boską upatrywał głównie w „cudach i przypadkowości", co jest nie filozofją, tylko „obłędem rozumu ludzkiego"; „brakiem wykształcenia wyższego" tłumaczył sobie i nietolerancję Skargi [2]). Edward Dembowski [3]) cenił wysoko *Kazania sejmowe*, ale nie mógł darować ich autorowi, że „dalekim był od postępowości" (!!). Józef Łukaszewicz oskarżał Skargę, że „nietylko usprawiedliwiał bezprawia rozpasanego motłochu, ale nawet zachęcał niejako" do nich [4]).

Otóż te wszystkie i inne jeszcze nieliczne głosy

---

[1]) *Piśmiennictwo polskie*, II; *Życiorysy znakomitych ludzi.*

[2]) *Historja, literatura i krytyka.*

[3]) *Piśmiennictwo polskie.*

[4]) *Wiadomość historyczna o dysydentach w mieście Poznaniu.*

były odosobnione, a przynajmniej milkły w chórze głosów, śpiewających Skardze hymny pochwalne.

Hymnem pochwalnym jest nietyle jeszcze rozprawa Mecherzyńskiego [1]), zasługująca na miano pierwszego studjum literackiego o Skardze, ile nadewszystko obszerna, dwutomowa monografja Dzieduszyckiego [2]), praca, przez obfitość nagromadzonych źródeł, bez wątpienia cenna, ale zarówno w wielu sądach autora o Skardze, jak w ogólnem jego stanowisku, którem jest, że „to tylko (!!) jest nasze, to narodowe, co katolickie“, — ciasna i stronnicza, nosząca na sobie wyraźne piętno tej reakcji, która tamowała myśl polską po roku 1848; w historji kultu Skargi ma książka Dzieduszyckiego, obok tego, że jest apoteozą Skargi wogóle, to jeszcze znaczenie, że ona to, jeśli może nawet nie stworzyła, to w każdym razie rozkrzewiła i w wielu umysłach utrwaliła nową legendę — o tolerancji Skargi; tę legendę do dziś dnia niektórzy uparcie podtrzymują.

Tym dwóm poważnym badaczom, Mecherzyńskiemu i Dzieduszyckiemu, wtórowali — w apoteozowaniu Skargi — popularyzatorowie, publicyści, wydawcy, poeci nawet (np. Pol i Syrokomla). Nowego nie powiedzieli nic i powiedzieć nie mogli; najczęściej Skargi nie znali, a niektórzy nawet z pewnością

---

[1]) *O powołaniu i pracach kaznodziejskich Skargi. Bibl. Warsz.* 1857, III.

[2]) *Piotr Skarga i jego wiek*; wyd. pierwsze 1850—51; drugie 1868—69.

na oczy nie oglądali jego pism; powtarzali tylko rzeczy i sądy dawne, ubierając je w błyskotliwą szatę, prześcigając się wzajemnie w ogólnikach i frazesach. Opromieniano blaskiem całego Skargę: człowieka i patrjotę, kapłana i obywatela, teologa i polityka, pisarza i kaznodzieję. „Był jezuitą, ale w prostocie ducha widział tylko piękną stronę swojego zgromadzenia, zanadto święty, aby wierzył w możność i godziwość pobożnej intrygi“, — „w świętych źrenicach sam nie mając skazy, nie mógł jej dojrzeć na sercach swych braci“ [1]); „cały swój wiek pracował nad dobrem ludzkości, stawał w obronie najświętszej dla człowieka religji“ [2]); był wielkim filozofem, ale nie szkolnym — i dobrze, że nim nie był, bo „lepsza prosta bezmyślność od pajęczej filozofji schellingowskiej lub heglowskiej tkaniny“ [3]); mówca złotousty, język cudownej piękności, prorok nieszczęść narodowych, duch wieszczy i t. d. i t. d.: oto próbki popularnych sądów sądów o Skardze, które, właśnie dlatego, że popularne, wolno poczytywać nietylko za wyraz i miarę, ale także za ważny czynnik jego kultu.

Bardzo ważnym także czynnikiem był, biorąc w rachubę zasłużoną powagę badacza i wielką popularność pisarza, — sąd Bartoszewicza, będący także — apoteozą: „Był Skarga z rzędu tych

---

[1]) Syrokomla, *Dzieje literatury polskiej, Stare wrota.*

[2]) *Przyjaciel Ludu*, 1835, II.

[3]) Przedmowa do *Żywotów świętych* w wydaniu Turowskiego.

ludzi, których czasami daje ludom Opatrzność, by strzegli dróg Pańskich, aby prostowali błędne ścieżki,... był to prorok swego narodu“: „stanął w roli posłańca boskiego do narodu“: „święty człowiek za życia“; „był to taran potężny, który gruchotał mury nieprawdy jednem skinieniem czarodziejskiego słowa“: „coś boskiego ustami jego mówiło“ [1]).

V

Rok 1863 przyniósł z sobą nową klęskę, która zadała kłam tęczowym wizjom mesjanicznym, a natomiast zdawała się stwierdzać okropną prawdę straszliwej wizji Skargi i fakt jego jasnowidzenia. Nie dziw, że kult jego, jako proroka i patrjoty, nietylko nie ustał, ale, przeciwnie, wzmógł się bardzo, stanął na swoim szczycie, a na szczyt wprowadził go Matejko swojem *Kazaniem Skargi*. Obraz ten to już nietylko najwspanialsza aureola pamięci Skargi, to zarazem sankcja jego kultu. Rozumie się, że, podobnie jak Mickiewicz w prelekcji paryskiej, tak i Matejko w swym obrazie wlał w postać Skargi swoją własną duszę, — swój własny ból patrjotyczny, swój własny niepokój o przyszłość: dość, że odtąd naprawdę chyba do wyjątków jeszcze należą te serca polskie, które są zdolne wyobrazić sobie Skargę, jako nie proroka, jako nie posłańca boskiego, jako nie świętego człowieka, słowem wyobrazić

---

[1]) *Historja literatury polskiej* (1861).

go sobie innym od tego, jakiego nam objawił genjusz Matejki, — z twarzą, na której, obok świętości, natchnienia i jasnowidzenia, maluje się ból straszliwy, z rękami wzniesionemi w górę, z rozpaczliwym okrzykiem na ustach: „Cóż mam z tobą czynić, nieszczęśliwe królestwo!“, z wichrem bożym w siwych włosach.

Obrazem to Matejki nadewszystko tłumaczy się, dlaczego sądy o Skardze, zwłaszcza w pismach i książkach popularnych, stają się jeszcze bardziej uczuciowe, aniżeli przed rokiem 1863. Sądy niekorzystne, np. Lewestama [1]), albo przynajmniej umiarkowane, np. Felicji Boberskiej [2]), której uwielbienie dla Skargi nie przeszkadzało jednak przyznać, że i on „nie był wolny od nietolerancji jezuickiej w rzeczach wiary“, chociaż „nigdy nie dochodził fanatyzmu“, — takie sądy stają się coraz rzadszemi.

Nierównie częstsze są takie np., że Skarga to „wielka gwiazda na firmamencie narodowej teologji i sławy“ [3]), to „prawdziwy anioł w ludzkiem ciele dla cierpiących i biednych“, „prawdziwy mistrz nasz, którego cudnemi naukami, niby mlekiem życiodawczem, karmiły się, karmią i karmić będą dalekie Polski pokolenia“; że język Skargi jest „prosty, ale przytem dziwnie piękny, czysty, jak łza, światły, jak promień słoneczny, dźwięczny, jak głos dwonu“ [4]), że, „jako natura nawskroś poe-

---

[1]) *Krótki rys historji literatury polskiej.*

[2]) *Historja literatury polskiej.*

[3]) Przedmowa do wydania *Synodu brzeskiego* (1874).

[4]) Chociszewski, *Piśmiennictwo polskie.*

tyczna, miewał wieszcze widzenia, które go ...czyniły prawdziwym prorokiem swego społeczeństwa", że „miał tolerancyjne usposobienie, wyższe nad wiek" [1]) i t. d. Piękna i wymowna charakterystyka Skargi pióra Tarnowskiego, głoszona zrazu przez szereg lat z katedry uniwersyteckiej, później ogłoszona drukiem w *Historji literatury*, a w skróceniu w bardzo popularnym podręczniku szkolnym, — ta charakterystyka, także mocno zabarwiona pierwiastkiem uczuciowym, jest najwymowniejszym po roku 1863 wyrazem i, zapewne, ważnym czynnikiem rozpowszechnienia czerpiącego w obrazie Matejki nową, a potężną siłę kultu Skargi. Na specjalne studja o *Kazaniach sejmowych*, Bobrzyńskiego i Tarnowskiego, wizja Matejki także, jeśli się nie mylimy, nie pozostała bez bardzo znacznego wpływu.

VI

Tak się przedstawia — w ogólnym zarysie — historja kultu Skargi w ciągu trzech wieków. Czystość moralna, świątobliwość i miłosierdzie człowieka i kapłana; ascetyzm zakonnika; działalność społeczna; niezachwiana wierność Kościołowi katolickiemu i wytrwała walka z różnowiercami; płomienny patrjotyzm i działalność polityczna; tolerancja i bezpartyjność; wielki rozum i głęboka nauka; olbrzymi talent kaznodziejski i pisarski; wspaniały język; różnorodne pisma, uczone i popularne; dar jasnowidze-

[1]) Dubiecki, *Historja literatury polskiej*.

nia: oto szereg głównych wartości — rzeczywistych i legendowych, niewątpliwych i wątpliwych, dodatnich i ujemnych, — które czczono w Skardze, a których źródłem jest nietylko on sam, nietylko jego własna bogata dusza i różnostronna działalność, ale także — jak to wykazują dzieje każdego wogóle kultu — własne poglądy i uczucia, własne upodobania i umiłowania, własne pragnienia i ideały czcicieli, którzy najczęściej wkładają swe własne, posiadane albo pożądane, wartości w duszę tego, który sobie z tego lub innego powodu na to zasłużył.

Wogóle każdy kult płynie z duchowej potrzeby człowieka nietylko uświadomienia sobie własnych wartości, ale także ich powiększenia i pomnożenia, co więcej, z potrzeby ich objektywizacji, ich przeniesienia poza siebie, przyczem niezmiernie ważną rolę odgrywa w tym procesie nie sama indywidualność człowieka, ale i chwila dziejowa, która sprawia, że człowiek w postaci, którą czci, odkrywa niepostrzeżone, nieodczute w innej chwili dziejowej wartości (rzeczywiste albo fikcyjne). Że tak jest istotnie, o tem świadczy, pomiędzy innemi, trzywiekowy kult Skargi w społeczeństwie polskiem, kult, który, jak widzieliśmy, różne przechodził koleje, a to w najściślejszym związku z ogólnemi prądami umysłowości i wogóle życia polskiego.

Ten kult, który jest niezbitym faktem historycznym, istnieje i dzisiaj: kto o tem wątpił, ten chyba wątpić przestał — właśnie w roku 1912, jubileuszowym, kiedy to posypało się o Skardze tyle książek i książeczek, rozpraw i artykułów, co nigdy

przedtem [1]). Lecz nigdy jeszcze przedtem nie zarysowały się z taką, jak dzisiaj, jaskrawością dwa przeciwne obozy: bezwzględnych wielbicieli i bezwzględnych przeciwników.

„Skarga to w najwznioślejszem polskiem słowie najwznioślejszy polski duch i najmędrszy rachunek polskiego sumienia; Bóg daje takich ludzi;... pamiętajmy, weźmy to do serca, że ten najwznioślejszy duch polski, duch miłości ojczyzny, połączony jest nierozerwalnie i ściśle z duchem katolickim,... uczy, przypomina, wbija w samą głębię serca, że te duchy rozdzielone nie są, że wierność katolickiemu Kościołowi jest dopiero doskonałością ducha polskiego, jego siłą żywotną, warunkiem i rękojmią jego przyszłości" [2]). „Niechby ten poseł nie z jednego powiatu, ten, który miał poselstwo od Pana Boga, jako zadośćuczynienie za to, że go nie usłuchali współcześni, stał się wśród nas świecą ciemnych, niechby znalazł przystęp do wszelkich dusz, sejmujących około dobra ogólnego i naprawy rzeczy pospolitej" [3]). „Jeśli cośkolwiek nazwać można ze słusznością arką przymierza między dawnemi a dzisiejszemi laty, to przedewszystkiem nazwać trzeba rocz-

---

[1]) Bibljografję literatury jubileuszowej (niezupełną) ob. w *Jednodniówce Skargowskiej*, wydanej w Chyrowie staraniem i nakładem tamtejszego Koła Towarzystwa im. Skargi (Chyrów, 1912). Znakomitą ocenę niektórych wydawnictw jubileuszowych podał Konstanty Stankowski (Stanisław Kot) w rozprawie *Pokłosie skargowskie*, *Sfinks*, styczeń 1913.

[2]) Tarnowski, *Przegląd Polski*, 1912.

[3]) Kazimierz Morawski, *Świat*, 1912.

nicę Skargi; ze wszystkich postaci naszej politycznej historji jeden Skarga ma w swoich rysach ten stygmat, który sprawia, że dla porozbiorowej Polski on jedyny z całej przeszłości jest postacią żywą“ [1]). To pierwszy obóz.

„Nie, my dziś pod żadnym pozorem nie możemy się zgodzić na to, by szczepiono kult człowieka, którego idea jest tak fatalna i tak niestety aktualna; nie możemy też widzieć w Skardze charakteru czystego, jak łza, ale księdza przewrotnego postrzegamy, który, mając słodkie słowa ewangelji na ustach, kazał heretyków bić w gębę i pogromy nazywał zesłanemi przez Pana Boga. I nie możemy dalej nazwać go jednym z największych patrjotów, jakich przez wieki Polska wydała, albowiem człowiek ten fatalny mistrzem był dla posła upickiego i innych w zrywaniu sejmów. A piękny język? Połączenie piękna z brzydotą daje potworność, mówi estetyka. Czcić mamy Skargi natchnioną wymowę? Ależ on... oddał ją na służbę złej sprawie! Przestańmy być czcicielami formy z pominięciem treści i entuzjastami dla pięknych słówek, pokrywających paskudne czyny!“ [2]). „Pod sztandarem imienia Skargi stanąć nie możemy. A gdy żałobą jego czarnego jezuickiego habitu, wbrew naszej woli, chcą nas odziać i w powszechną jednomyślność nas wtłoczyć, potrafimy ów teroryzm bezrozumu odeprzeć.

---

[1]) Ks. Pawelski S. J., *Przegląd Powszechny*, 1912.

[2]) Andrzej Niemojewski, *Myśl Niepodległa*, 1912.

choćby po waszej stronie, apostołowie bezmyślnej jednomyślności, stanęły przeciwko nam wszystkie polskie przywary i grzechy... Nieszczęściem stała się dla narodu świątobliwość i cierpienie Skargi, albowiem naród wzamian za te zalety serca i wyobraźni odpłacał mu zaufaniem do jego rozumu, do jego przekonań, do jego polityki" [1]). „Profesor hr. Tarnowski... nawołuje naród, by wierzył w bezwzględną słuszność każdego słowa Skargi, by dziś jeszcze, choć późno, ale zawsze jeszcze nie za późno, oddał się pod kierownictwo duchowe nieboszczyka, ponad miarę istotnych zasług opromienionego aureolą świętości przez tradycję, legendę i sztukę polską. Dlatego właśnie, że ideową sukcesję Skargi dzierżą w naszym kraju potężne, wpływami obdarzone jednostki, stronnictwa, instytucje, — złowróżbne widmo kaznodziei sejmowego nie przestało być groźnem, a przeciw jednomyślnemu kultowi naczelnego wichrzyciela Rzeczypospolitej protestować należy" [2]). To obóz drugi.

Dosyć chyba tych przytoczeń, aby się jaskrawo uwydatniło biegunowe przeciwieństwo dwóch poglądów na Skargę na początku XX wieku. W pewnej mierze istniało to przeciwieństwo już w XIX wieku, ale biegunowem nie było; ci bowiem nawet, którzy, jak Maciejowski, nie szczędzili Skardze różnych zarzutów, nie zamykali jednak już nietylko oczu, ale nawet i serc, na dodatnie cechy jego postaci i dzia-

---

[1]) *Prawda*, 1912.

[2]) Iza Moszczeńska, *Naprzód*, 1912.

łalności. Dzisiaj inaczej. Dziziaj przeciwnicy Skargi po większej części wpadają w skrajną ostateczność: jużto powodowani nienawiścią, czy niechęcią względem tej idei naczelnej, która przyświecała całej wogóle działalności Skargi (bo nietylko kościelnej, ale także społecznej, politycznej i literackiej), jużto przekonani, że ta idea była zgubna dla państwa polskiego i jest do dziś dnia zgubna dla narodu polskiego, — potępiają w czambuł i postać, i poglądy, i czyny Skargi, nietylko przezywając go poprzednikiem i mistrzem Sicińskiego, ale nawet piętnując go mianem zdrajcy i patrycydy; w zaślepieniu swojem posuwają się tak daleko, że podają w wątpliwość tę nawet wartość Skargi, która, takby się przynajmniej zdawało, nigdy najmniejszej wątpliwości podlegać nie może, mianowicie piękność jego języka. Raz jeszcze, takiej skrajności w sądach o Skardze nie było jeszcze nigdy — nawet za jego życia.

Lecz i wielbiciele Skargi wpadają dzisiaj także po większej części w skrajną ostateczność: jużto powodowani głębokiem, szczerem przekonaniem, że naczelna idea Skargi nietylko była, ale i jest, i będzie zbawcza dla Polski, jużto przejęci, co więcej, olśnieni płomienną miłością ojczyzny Skargi i jej wspaniałym wyrazem w *Kazaniach sejmowych*, sami żywią i wśród innych budzą i szerzą kult dla całego Skargi — i to zarówno dla tego Skargi, który żył i działał, pisał i gromił za Stefana Batorego i Zygmunta III, jak dla tego Skargi, którego po jego śmierci urobiła trzywiekowa tradycja i — legenda

XIX wieku, t. zn. legenda o jasnowidzeniu oraz legenda o tolerancji (i bezpartyjności).

Czyż trzeba jeszcze mówić, że jedni i drudzy, właśnie przez swoją skrajność i bezwzględność, osłabiają, jeśli nie burzą, przekazany przez trzywiekową tradycję kult Skargi, a przynajmniej wykrzywiają i utrudniają jego dalszy rozwój? Bezwzględni przeciwnicy Skargi pracują w tym kierunku zupełnie świadomie i celowo; bezwzględni wielbiciele pracują w tym samym kierunku — nieświadomie. Stojąc bowiem twardo i niewzruszenie na stanowisku tej wątpliwej „prawdy“, a raczej tej niewątpliwej nieprawdy, że „to tylko jest nasze, to narodowe, co katolickie“, i, co z tego logicznie wynika, na samo czoło wszystkich wartości Skargi wysuwając jego działalność, jako szermierza katolicyzmu, tę stronę jego działalności poczytując mu za największą zasługę nietylko wobec Kościoła, ale i wobec narodu,— już przez to jedno „kurczą“ i „cieśnią“ bezwzględni wielbiciele Skargi jego kult, uniemożliwiając — wbrew własnej intencji — jego ogólno narodowy charakter, bo zapominając o tem, że ta strona działalności Skargi wydała owoce złe, że poprowadziła z nieubłaganą konsekwencją do hańby toruńskiej XVIII wieku. Podtrzymując zaś uparcie, wbrew wprawdzie historycznej, wbrew faktom, wbrew możliwości psychologicznej wierzących ludzi XVI wieku, legendę o tolerancji Skargi, broniąc tym sposobem... własnej nietolerancji, której sobie uświadomić, albo też do której się jawnie przyznać nie chcą, ci zaślepieni wielbiciele Skargi zniechęcają do

kultu wielkiego patrjoty i kaznodziei niejednego z tych nawet, którzy, rozumiejąc dobrze, że nietolerancja Skargi była — w jego zawodzie i w jego zakonie — „koniecznością dziejową“, niemniej przeto pragną szczerze czcić go i kochać — za inne strony jego działalności, za inne pierwiastki jego bogatej duszy. Na tem to stanowisku stał, pomiędzy innymi, Bolesław Prus: jego nieposzlakowana i czcigodna wolnomyślność, jego szczerze postępowe przekonania nie przeszkadzały mu być gorącym wielbicielem Skargi, ale, rozumie się, nie całego; nie zakrywał on oczu na to, czego czcić w nim nie mógł, nie nazywał w jego działalności i postaci pierwiastkiem dodatnim tego, co było pierwiastkiem ujemnym, ale też nie zamykał ani swego wielkiego rozumu, ani swego wielkiego serca na to, co na cześć w Skardze zasługuje i czcił w nim „przedewszystkiem... człowieka, który już przed trzystu laty najgłośniej, najwyraźniej i najdokładniej sformułował wyrok przeciwko nierządowi Rzeczypospolitej, jakiego skutki od kilku generacyj ponosimy“ [1]).

Ale otóż to właśnie, że ta zasługa Skargi jego bezwzględnym wielbicielom nie wystarcza, dla bezwzględnych zaś przeciwników — nie istnieje. Tak, nie łudźmy się i powiedzmy sobie szczerze: kult Skargi istnieje i dzisiaj, w wieku XX, ale nie jest już tak jednomyślny, jak dawniej, przestał już być kultem ogólnonarodowym.

---

[1]) *Tygodnik Ilustrowany*, 1912, nr. 5. — Godną uznania bezstronnością odznacza się także obszerny artykuł jubileuszowy E. B. w *w Zwiastunie Ewangelickim*, 1912.

VII

Jak będzie w przyszłości? Czy kult Skargi będzie miał kiedy jeszcze charakter ogólnonarodowy? A przedewszystkiem: czy wogóle ma przyszłość przed sobą? Czy nie okaże się, że był tylko... omyłką dziejową, albo nawet obłędem, grzechem narodu względem samego siebie, jak to się niektórym zdaje?

Bądźmy spokojni! Zbyt królewską duszę miał Skarga, iżby w niej kiedykolwiek zabrakło pierwiastków, godnych ogólnonarodowego kultu. Pamiętajmy wszakże o jednem: kult ten w przyszłości zależeć będzie już nietylko, jak dotychczas, od czynników uczuciowych, ale także od racjonalnych, a mianowicie od badań krytycznych nad życiem, charakterem i działalnością Skargi, badań, które z natury rzeczy poddadzą wszystkie pierwiastki i podstawy dotychczasowego kultu rewizji krytycznej.

Badania te już się, nakoniec, zaczęły, — tak: nakoniec, bo dopiero za dni naszych. Dziwna rzecz. Kult Mickiewicza, powszechniejszy przecie i silniejszy od kultu Skargi, nie zdołał jednak przeszkodzić temu, że się już w XIX wieku ukazał cały szereg prac o Mickiewiczu ściśle krytycznych: tymczasem o Skardze nie było w wieku XIX ani jednej pracy, którąby ściśle krytyczną nazwać można, nie wyjmując ani rozbioru *Kazań sejmowych* pióra Bobrzyńskiego i Tarnowskiego, ani nawet monografji Dzieduszyckiego, która się pod względem krytycyzmu nawet równać nie może z monografjami Chmielowskiego albo Kallenbacha o Mickiewiczu. Wiek XX

dopiero zaczyna się powoli zdobywać na krytycyzm naukowy względem Skargi, co nie jest rzeczą łatwą.

I słusznie bardzo zaczął Windakiewicz swoją pracę p. t. *Charakter Skargi*, która jest pierwszą (mówiąc nawiasem, świetną) próbą naukowej, krytycznej charakterystyki Skargi, jako człowieka [1]), — od tych słów: „Chcąc bliżej mówić o charakterze Skargi, musimy sobie naprzód usunąć zasadniczą trudność — mianowicie tradycję; apoteoza tego człowieka, która się poczęści za jego życia... dokonała, którą następnie ustalił Birkowski w kazaniu pogrzebowem, a następcy sobie z pietyzmem, jako nienaruszalną tradycję przekazywali, — apoteoza ta sprawia, iż Skargi w naszej wyobraźni nie oglądamy zazwyczaj w żywem oświetleniu życia, aktualności i codziennego bytu;... nie przesądzając wartości tego uwielbienia, jako literaci, mamy prawo, a nawet obowiązek, zbliżyć się do Skargi z zupełnie innym celem i według dzieł, aktów biograficznych i wszelkiego dostępnego materjału zapytać się i osądzić, co się da i o ile z tej apoteozy do naszej nauki wciągnąć“.

Otóż pytamy: czy źle wychodzi Skarga na tem

---

[1]) *Przegląd Powszechny*, 1912. Ob. tegoż autora znakomite rozprawy: *Inteligencja Skargi* (tamże), *Kaznodziejstwo Skargi* (tamże), *Skarga jako publicysta (Czas*, 1912 i osobno, Kraków, 1912). Są to poszczególne rozdziały całkowitej, dawno już napisanej monografji o Skardze; nie ogłaszając jej drukiem, wyrządza autor, którego uczciwość i niepodległość sądu idą zawsze o lepsze z umiejętnością i subtelnością badawczą, ciężką krzywdę nauce polskiej.

„zbliżeniu się“ do niego? Czy ostatnie prace krytyczne doszczętnie zmieniły dawne uczuciowe sądy? Nie! Charakter Skargi wytrzymał zwycięsko ogniową próbę krytycyzmu Windakiewicza. Sobieski, wykazując niezbicie, że Skarga przyczynił się nietolerancją swoją do zerwania sejmu r. 1606, zburzył tem samem — w oczach nieuprzedzonych — legendę zarówno o tolerancji Skargi, jak o jego dodatniej działalności politycznej, dowiódł, że, niestety, nie bez słusznej podstawy nazywano go *turbator Reipublicae*; ale chyba tylko ciasnota albo zła wola wyprowadzi stąd wniosek, że Skarga działał w złej wierze, albo, że nie był gorącym patrjotą. Starano się wykazać szczegółowo źródła *Kazań sejmowych*; udowodniono, że nie Skarga stworzył polskie kaznodziejstwo polityczne [1]): ale nie zaprzeczono dawnemu sądowi, że te kazania to jedno z największych arcydzieł literatury całego świata, przeciwnie, starano się ten sąd uzasadnić [2]). Tadeusz Grabowski [3]) stwierdził zależność myśli politycznej Skargi od Bellarmina: ale ta zależność chyba tylko uprzedzonego skłoni do odsądzenia Skargi od rozumu politycznego. Paciorkiewicz zburzył legendę, stworzoną przez Tarnowskiego, że Skarga, jako kaznodzieja, godzien stanąć obok Bossueta: ale i on nie odmówił mu

---

[1]) Ob. pomiędzy innemi Bruchnalski, *Najstarsze kazanie polityczne w Polsce*, *Przegląd Teologiczny*, 1920.

[2]) Chrzanowski, *Piotra Skargi Kazania sejmowe*, wyd. drugie, Kraków, 1912.

[3]) *Piotr Skarga na tle katolickiej literatury religijnej w Polsce wieku XVI.* Kraków, 1913.

miana znakomitego kaznodziei [1]). Wzięto się do burzenia legendy o jasnowidzeniu Skargi, biorąc pod uwagę, że jego „proroctwa“ nie są odosobnione w literaturze polskiej i europejskiej, że się wogóle dadzą dostatecznie wytłumaczyć bez jasnowidzenia: nikt jednak i nic nie zbije tej prawdy, że się „pogróżki“ Skargi w całej grozie ziściły i że swoją prawdą straszliwą przerażały serca polskie [2]). Znajdzie się może zczasem uczony i subtelny estetyk, który się zajmie estetyczną stroną pism Skargi: niechaj wolno będzie wyrazić wątpliwość, czy, choćby się nawet nie godził na ich treść i choćby nawet posiadał najsubtelniejsze poczucie brzydoty i piękna,— czy wyczuje w nich „potworność“, jaką w nich wyczuła *Myśl Niepodległa*.

Ogłoszono korespondencję Skargi, która na jego charakter rzuca niemało bezpośredniego światła [3]).

---

[1]) *Skarga i Bossuet*, Tarnów, 1913. Paralelę pomiędzy Skargą a Bossuetem przeprowadził także — oczywiście na niekorzyść Skargi — uczony francuski A. Berga w obszernej monografji: *Pierre Skarga, Étude sur la Pologne du XVI siècle et le protestantisme polonais*, Paryż, 1916. Jestto, jak dotychczas, jedyna krytyczna monografja o Skardze.

[2]) Chrzanowski, j. w.; ks. Jan Fijałek, *Skarga jako prorok-kaznodzieja. Przegląd Powszechny*, 1912.

[3]) *Listy ks. Piotra Skargi T. J. z lat 1566—1610*, podług autografów wydał i objaśnił ks. Jan Sygański T. J. Kraków, 1912. Wydanie to, niestety, dużo pozostawia do życzenia pod względem ścisłości naukowej; budzić może podejrzenie, że „wydawca dowolnie postępował z materjałem rękopiśmiennym, że usuwał z niego to, co mu z jakichkolwiek względów ubocznych mogło być niewygodne; gdy bowiem w kilku miej-

I cóż? Odsłoniła nam ona wprawdzie różne wady Skargi, jako to „zbytnią gwałtowność, posuwającą się nawet do teroryzowania głodem kleryka, chcącego opuścić zakon, brak samodzielności w myśleniu, rezygnowanie z własnego szczerego sądu tam, gdzie sprytni politycy zakonu nakazywali mu działać wbrew przekonaniu, bałwochwalstwo dla *sancta oboedientia*, tłumiące uczciwy głos własnego sumienia“. Tak, ale te wszystkie ujemne cechy postępowania i charakteru Skargi (które się w znacznej mierze tłumaczą wpływem atmosfery jezuickiej) mają swój równoważnik w takich cechach dodatnich, jak „otwartość w postępowaniu, niechęć do donosicielstwa, dworactwa i natrętności“ (pomimo że był jezuitą!), „prawdziwa nabożność, nie pokrywająca żadnych ubocznych zamysłów, bezinteresowny zapał apostolski“ [1]).

Nie, żadne, choćby najkrytyczniejsze, badania naukowe nie zdołają zburzyć wszystkich podstaw kultu Skargi, — jedne runą, ale inne ostaną się.

---

scach... bez wytłumaczenia wydawcy zamiast całych listów znajdujemy tylko urywki, czytelnik, niechętny zakonowi, może snuć domysły, że listy istnieją w całości, ale je pookrawano“ (Stanisław Kot, *Kwartalnik Historyczny*, 1913).

[1]) Kot, j. w.; por. Brückner, tamże: „Na Skargę, jako człowieka, rzucają te listy bardzo korzystne światło: zupełne zaparcie się samego siebie, brak wszelkiego wysokiego o sobie mniemania,... przezorność i przenikliwość nadzwyczajna; wielka miłość bliźniego; gorliwość wiary, nieznużona niczem wytrwałość i pracowitość, rzutkość, pobłażliwość dla innych, a surowość dla siebie: wszystko, cośmy w Skardze cenić i wielbić przywykli, występuje tu na każdym kroku“.

Albowiem w życiu i działalności tego człowieka są wartości nieprzemijające, zarówno ogólno narodowe, jak ogólno ludzkie.

Wartością ogólno ludzką jest w nim człowiek czysty, pełen miłości chrześcijańskiej, szlachetny działacz społeczny, założyciel banków pobożnych i bractw miłosierdzia, pocieszyciel ubogich, orędownik uciśnionych „robaczków ziemskich“, nad których niedolą bolał tak gorzko, jak nikt w Polsce przed Staszycem.

A wartością ogólno narodową jest w nim przedewszystkiem — Polak, który kochał Polskę całą siłą swego serca, jeden z największych patrjotów, jakich przez wieki swego istnienia wydała Polska, i największy jej kaznodzieja wszystkich wieków, który z bezprzykładną odwagą piętnował prywatę szlachty i „złodziejskie serca“ magnatów, który zaklinał naród, aby kochał swoją ojczyznę, jako „matkę najmilszą“. *Kazania sejmowe* to nietylko arcydzieło wymowy, jedno z największych w literaturze całego świata, to także jedno z największych na świecie arcydzieł literatury patrjotycznej, co więcej, jeden z największych w Polsce czynów patrjotycznych, jako najsilniejszy — przed Staszycem — głos, nawołujący do ratowania ojczyzny.

I wreszcie wartością ogólno narodową w Skardze jest — jego język, który stanowi wspaniałą koronę pracy naszych pisarzów zygmuntowskich nad wyrobieniem mowy ojczystej, który, jako klasyczne zespolenie obrazowości i wogóle piękności iście poetyckiej z genjalną prostotą i jasnością prozy, nie ma

sobie równego w literaturze niepodległej Polski; trzeba było dopiero Sienkiewicza, aby ten cudowny zespół poetyckiej piękności z prostotą prozy podnieść na większe jeszcze wyżyny.

Oto trzy główne, a potężne filary, które kultowi Skargi zapewniają długą przyszłość. Czcić w nim będziemy nie fanatyka, nie nietoleranta, nie członka zakonu, który się tak smutno w dziejach naszych zapisał, i nie jasnowidzącego proroka, którym nie był, — tylko jednego z najczystszych ludzi na świecie, jednego z najgorętszych patrjotów w Polsce i jednego z największych pisarzów, jakimi się szczyci historja literatury polskiej i języka polskiego.

Nie, trzywiekowy kult Skargi w Polsce nie był, nie jest i nie będzie omyłką dziejową!

REFORMA SZKOLNA KONARSKIEGO

(Odczyt publiczny, wygłoszony w Warszawie w r. 1908)

I

W całej historji Polski niema boleśniejszej, okropniejszej, bardziej upokarzającej epoki, jak czasy saskie [1]). Polak przestał być panem w swoim własnym domu: gospodarowali cudzoziemcy i rządzili się, jak głodne gęsi w stodole, wszelki opór zwalczając podstępem, groźbą lub orężem. I oto Polska, o której względy ubiegała się niegdyś cała Europa, stała się teraz jej pośmiewiskiem. O naprawie Rzeczypospolitej nawet mowy być nie mogło: cóż, że rozumne jednostki rozumiały potrzebę reformy, kiedy ogół społeczeństwa wierzył ślepo w potworną zasadę: „Polska nierządem stoi“, z tym jeszcze, równie potwornym dodatkiem, że nietylko nierząd, ale i słabość Polski jest jej siłą, bo słabej Polski potrzebują sąsiedzi, a tego, kogo się potrzebuje, oszczędza się przecie. Ogłupienie polityczne szlachty doszło do szczytu, temu zaś ogłupieniu towarzyszył nieodłączny od ciemnoty

---

[1]) Niektóre ustępy tego odczytu autor włączył do swej *Historji literatury niepodległej Polski.*

upadek moralny. Miłość ojczyzny skurczyła się niemal doszczętnie „w domach i pojedynkowych pożytkach“ (przed czem ostrzegał niegdyś Skarga); przedajność senatorów, posłów, sędziów, urzędników stała się chlebem powszednim; religijność, krzewiona po kościołach, szkołach i domach przez ciemne i rozpustne duchowieństwo, wyradzała się, schodząc coraz to wyłączniej na bezduszną dewocję, na posty i dyscyplinowanie się, na nabożne pielgrzymki, na koronowanie „cudownych“ obrazów Matki Boskiej, na uczęszczanie do kościołów — nietyle dla prawdziwego nabożeństwa, ile dla zwyczaju i ciekawości. Resztki tolerancji religijnej szybko zanikały; słynna, a raczej osławiona sprawa toruńska okryła Polskę hańbą wobec Europy.

Do jakiego stopnia doszła ciemnota ogółu, o tem najlepsze pojęcie dają najpoczytniejsze wówczas książki — w myśl znanej sentencji: „Powiedz mi, co czytasz, a ja ci powiem, kim jesteś“.

Jakież książki czytywano najchętniej za czasów saskich? Bezsensowne powieści fantastyczne, bezmyślne panegiryki, kalendarze z prognostykami, dzieła historyczne w rodzaju *Sukcesu świata* księdza Pikulskiego i t. p. Ale najpoczytniejszą książką, bez której się przeciętny szlachcic obejść nie mógł, bo ona zaspokajała niemal wszystkie jego potrzeby umysłowe, było czterotomowe dzieło księdza Benedykta Chmielowskiego pod szumnym tytułem: *Nowe Ateny albo akademja, wszelkiej sciencji pełna, na różne tytuły, jak na classes podzielona, mądrym dla memorjału, idjotom dla nauki, politykom dla praktyki, melancholikom dla rozrywki erygowana.* Jest to rodzaj

encyklopedji — zbiór przeróżnych wiadomości z zakresu teologji, historji, geografji, polityki, matematyki, zoologji, botaniki, mineralogji, medycyny i t. d., słowem, uczony autor mówi tu o rzeczach wszystkich i jeszcze niektórych innych. Pomiędzy innemi, wtajemnicza autor czytelnika w różne osobliwe sekrety, odsłaniając mu, naprzykład, niezawodne lekarstwo na ból zębów oraz na senność: „Kość wyjąć z uda żaby, tą kością zębów się dotykać, — przestaną boleć... Oko jaskółcze włożywszy do pościeli czyjejś, sen mu odbierzesz: dobry zwyczaj na śpiochów“. Ciekawe i zbawienne są wskazówki dla szlachcica, wybierającego się w podróż zagraniczną; zanim wyruszy z domu, powinien przystąpić do spowiedzi oraz wziąć sobie za przewodniczkę Matkę Najświętszą, idącą do Egiptu, świętego Rafała, świętych trzech królów, świętego Ekspedita za patronów; zagranicą zaś, kto nie chce „z ojczyzny swojej wyjechać ciołkiem, a powrócić wołem“, ten powinien zwiedzać rozmaite osobliwości, zwłaszcza kościoły i kaplice, aby wiedzieć, „których tam świętych deponowane relikwje, jakie obrazy, cuda“; a jest tego zagranicą coniemiara; oto np. w jednem mieście włoskiem „jest wielkiego waloru skarb, to jest pierścień Królowej nieba i ziemi, którym świętemu Józefowi zaślubiona była“; gdzieindziej znów „jest za szkłem sukienka Matki Najświętszej, kominek, na którym Chrystusowi Panu, sobie i Józefowi świętemu jeść gotowała, jest i miseczka gliniana, z której karmiła“.

Bardzo znamienne również są poglądy polityczne księdza Chmielowskiego, a podzielał je niewątpliwie

cały ogół szlachecki: „Brylant nieoszacowany Korony Polskiej — wolność złota;... drugi diamentowy fundament wolności polskiej — *libera regum electio*“; „trzeci fundament — *liberum veto*, gdyż to wolne mówienie na sejmikach i sejmach jest matką i duchem wolności, jest niekonającej ojczyzny znak, gdy jeszcze gada“.

Takiemi to bredniami karmił się umysł społeczeństwa polskiego w czasach saskich. A jakież było główne źródło tej ciemnoty? Dawno już wołał Krzysztof Opaliński:

> Ta wszystka *inscitia* ze szkół idzie: bo, jako
> Sami nic nie umieją, tak i drugich uczą...

Tak! Głównem źródłem ciemnoty były szkoły, znajdowały się bowiem w stanie wręcz opłakanym. Już w XVII stuleciu społeczeństwo, tracąc do nauki zapał i ochotę, jakiemi się odznaczało w wieku XVI, zachowywało się wobec sprawy oświaty zupełnie biernie. Walka akademji krakowskiej z jezuitami nie posunęła ani na jeden krok ani nauki, ani oświaty; akademja, im dalej w czas, tem niżej upadała, a wraz z nią upadały i kolonje akademickie; szkoły protestanckie, które w wieku XVI stały na czele szkół polskich, wyludniały się wskutek wzrastającej reakcji katolickiej; arjan — najkulturalniejszych ludzi w Polsce XVII wieku — wypędzono. Zatriumfowała oświata zakonna, klasztorna — i oto rozpoczął się w Polsce „wiek złoty“ „wielebnego głupstwa“. Głównymi zaś pasterzami, pasącymi baranki w tym złotym wieku, królami w państwie „wielebnego głupstwa“ byli jezuici;

wszystkie szkoły ukształtowały się na obraz i podobieństwo szkół jezuickich.

Czegoż uczono w szkołach? Religji, religji i religji, łaciny, łaciny i łaciny: religji — odwieczną metodą scholastyczną, łaciny — z osławionego podręcznika Alwara i z autorów rzymskich, mocno okrojonych. Szkoła stała się parodją szkoły; nie rozwijała, nie uszlachetniała, ale ogłupiała i demoralizowała. Nie rozwijało umysłu bezmyślne kucie napamięć łaciny, ani bezmyślne dysputy na temat: „Nabuchodonozor zali prawdziwie w wołu zamienion? Czy Chrystus, siedzący na ośle, był częścią osła, czy też osieł częścią Chrystusa? Czy kto może być swoim własnym ojcem?“ Nie uszlachetniały serca ustawiczne praktyki religijne, a miłość człowieka nie mogła zamieszkać w sercach, które zatruwano jadem fanatycznej nienawiści ku wszystkiemu, co nie katolickie. Uczeń opuszczał szkołę z zakutą głową i z wypaczonem poczuciem moralnem, o obowiązkach względem własnego kraju albo nie mając żadnego pojęcia, albo, co stokroć gorsza, mając pojęcie złe i przewrotne. I jakże miało być inaczej, skoro w szkole kazano mu pisać wypracowanie na temat: „Do jednego z panów, aby na sejmie nowych podatków uchwalać nie pozwalał“; skoro na pytanie: „Na czem szczęście Rzeczypospolitej zawisło?“ uczono odpowiadać: „Na kanonizacji świętego Jana Kantego“; skoro wpojono w niego wiarę, że ze wszystkich narodów na świecie Pan Bóg najbardziej upodobał sobie Polskę, a jeżeli tak, to i pocóż człowiek ma o niej myśleć?

Dosyć tego, aby zrozumieć, że ze wszystkich

potrzeb owoczesnej Polski najbardziej palącą była reforma oświaty: bez niej nawet mowy być nie mogło o jakimkolwiek ratunku Polski, już nietylko jako państwa, ale jako narodu i społeczeństwa. Człowiekiem, który to zrozumiał, który o reformie oświaty nietylko pomyślał, ale i sam ją zapoczął i innym drogę do niej utorował, był pijar, Stanisław Konarski, jeden z duchów opiekuńczych, jeden z aniołów - stróżów Polski. Olbrzymie jego zasługi zrozumieli i ocenili już współcześni; król Stanisław August kazał bić na jego cześć medale z krótkim, ale wymownym napisem: *Sapere auso* — temu, co się ośmielił być mądrym. Konarski bowiem nietylko sam był mądry, ale poważył się innych mądrości swej uczyć, i ta jego odwaga wydała błogosławione owoce: ona to odrodziła nas duchowo.

II

Swój rozum niepospolity zawdzięczał Konarski nietylko przyrodzonym zdolnościom i wrodzonej trzeźwości umysłu, ale nadto własnej usilnej pracy. Nie poprzestając na ukończeniu szkół pijarskich w kraju, które były od jezuickich nielepsze, udał się na studja zagranicę i uczył się pilnie całe cztery lata w Rzymie, a dwa w Paryżu. Otóż dopiero zagranicą rozjaśniło mu się w głowie, dopiero zagranicą uświadomił sobie jasno okropny stan własnej ojczyzny, nie posiadającej ani rzetelnej oświaty, ani rządu. I oto już zagranicą przysiągł sobie, że, ile mu sił starczy, będzie ojczyznę ratował. A ponieważ miał tak szczęśliwą, tak błogo-

sławioną organizację duchową, że nie znał „myśli i czynów rozdziału“, więc przysięgi dotrzymał, — miał nietylko wielki rozum i szlachetne serce, ale nadto tak u nas rzadką, tak w Polsce wyjątkową żelazną wolę, słowem, był to człowiek czynu, który zmierzał do celu krokiem wolnym, ale śmiałym i pewnym, nie zrażając się żadnemi trudnościami, ani złością, ani głupotą ludzką, zbrojny w mądrą i świętą zasadę, którą w dziele swem *O skutecznym rad sposobie* wypowiedział w słowach:

„Aleć i grzech jest wielki i nigdy nie godzi się desperować o Rzeczypospolitej“.

A w swej pracy około dobra Rzeczypospolitej nie myślał o sobie: on, pochodzący ze znakomitego i starożytnego rodu, stłumił w sobie odziedziczoną po przodkach ambicję, nie piął się do zaszczytów, trzykrotnie nie przyjął ofiarowanego sobie biskupstwa i wogóle nietylko nagrody, ale nawet wdzięczności ludzkiej dla siebie nie wymagał, wierny zasadzie, którą w tragedji jego wypowiada Epaminondas:

Sprawiedliwości nie chcę! Nikt mi nic nie winien:
Uczyniłem, co byłem uczynić powinien.
Czyż słusznie o nagrodę taki się odzywa,
Który tylko powinność swoję wykonywa?
Niemasz zasług: te, co my zowiemy zasługi,
Są tylko ku ojczyźnie wypłacone długi.
Ojczyzna nic nam nie jest winna: Ona -- Pani,
My — Jej więźnie, Jej sługi, Jej obowiązani.
Jej więc wolno krwl, ozdób, fortun naszych zażyć,
My powinniśmy dla niej wszystko z życiem ważyć,
Nie, żebyśmy się od niej dopominać nowych
Wdzięczności lub dzięk mieli, lub nagród jakowych.

Otóż pierwszym, a zarazem największym „długiem“, jaki Konarski spłacił ojczyźnie, jest właśnie reforma oświaty. Epoką w historji oświaty polskiej jest rok 1740, kiedy to po nieudałej próbie założenia szkoły pijarskiej w Wilnie, próbie, unicestwionej przez zazdrość i niegodziwe intrygi jezuitów, otworzył Konarski w Warszawie *Collegium nobilium* — szkołę i konwikt dla młodzieży szlacheckiej.

Dlaczegoż to *Collegium* Konarskiego było *nobilium*, dlaczego wyłącznie dla szlachty — i to szlachty przeważnie z możnych rodów? Konarski wiedział doskonale, co robi. Hasłem jego było: przez reformę szkół — reforma państwa, a przecie zreformować państwo polskie mogli jedynie „urodzeni“. Tak więc szkoła Konarskiego musiała mieć charakter arystokratyczny.

III

Lecz na czemże polega jego wielka reforma?

Konarski pierwszy zaczął burzyć w szkole średniowieczczyznę, a to zarówno rozszerzając zakres nauczania, jak bądź ulepszając, bądź radykalnie zmieniając metodę.

Dawna szkoła uczyła, jak widzieliśmy, prawie wyłącznie religji (wraz z teologją i filozofją scholastyczną) i łaciny. Naukę religji, rzecz prosta, pozostawił Konarski, ale wprowadził do szkoły naukę moralności, jako przedmiot odrębny — i to zarówno etykę ogólną, jak specjalną. Ogólna miała głównie na celu wyjaśnienie podmiotowych podstaw moral-

ności, t. j. wykazanie, jak i dlaczego człowiek własnym rozumem dochodzi do pojęcia dobrego, co to jest tak zwane prawo przyrodzone; etyka specjalna uczyła obowiązków względem Boga, ojczyzny, bliźniego i samego siebie. Co do teologji, nie usunął jej Konarski (uczyniła to dopiero Komisja Edukacyjna), z uwagi, że — jak mówi w swej instrukcji szkolnej — znajomość teologji potrzebna jest „każdemu wykształconemu, bo wyjaśnia dogmaty wiary, uczy ich bronić przeciw zarzutom innowierców, wspiera zasady moralne". Ale dodaje: „Ostrzega się, aby wykładający nie wdawali się w subtelności, wprost do celu nie wiodące". A przez te subtelności rozumiał, oczywiście, bezsensowne zagadnienia scholastyczne. Tym sposobem znacznie ograniczył scholastykę w szkołach; bo, że radykalnego rozbratu ze scholastyką jeszcze nie wziął, tego dowodzi program nauk filozoficznych, np. program psychologji, która, jak czytamy w ustawie szkolnej, winna uczyć, między innemi, o duchach, o aniołach, o czasie stworzenia duszy ludzkiej, a także o ukazywaniu się duchów, o magji, o opętanych i t. d. Ale, na szczęście, to tylko wyjątki, to już tylko resztki średniowiecczyzny, które niebawem Komisja Edukacyjna wyrwie z korzeniem. Nie scholastyka była głównym pokarmem umysłowym w szkole Konarskiego, ale tak zwana filozofja *recentiorum* — filozofja, stworzona przez nowoczesnych myślicieli angielskich, francuskich i niemieckich: świadczy o tem wymownie program zarówno logiki, jak ontologji i kosmologji, nie mówiąc już o nauce etyki, opartej nie na objawieniu, lecz na rozumie przyrodzonym i wogóle wła-

ściwościach duszy ludzkiej; a równie wymownem świadectwem ducha postępowego w *Collegium nobilium* są nazwiska filozofów, których dzieła wprowadził Konarski, jako podręczniki: Bakon, Kartezjusz, Pascal, Locke, Malebranche, Fontenelle, Wolff. I oto szkoła polska po tylu wiekach duszenia się zatęchłą atmosferą średniowieczną zaczęła oddychać świeżem powietrzem!

Ale idźmy dalej. Na czem opierała się filozofja *recentiorum?* Głównie na matematyce i naukach przyrodniczych. W szkole dawnej z matematyki udzielano wiadomości najelementarniejszych, a nauka przyrody opierała się na *Biblji* i Arystotelesie. (Kopernik uchodził, naturalnie, za heretyka!). Konarski pierwszy wprowadził do szkoły polskiej systematyczne wykłady matematyki, nadewszystko zaś — fizyki, która, jak mówi, „przenika niebo, powietrze, ziemię i wody, — wszystkie ciała, spostrzegane we wszechświecie, ogarnia swoją bacznością". Tym sposobem, zamiast przestarzałej metody scholastycznej, zawitała do szkoły polskiej metoda naukowa, doświadczalna; zamiast *Biblji* i Arystotelesa, jako źródła nauk o przyrodzie, zawitali Kopernik, Galileusz, Newton, Pascal, i już w roku 1752 głosili uczniowie Konarskiego, że „hipoteza (!) Kopernika jest ze wszystkich najpiękniejsza i najprostsza, najwyborniejszy stanowi klucz do zrozumienia zjawisk niebieskich i że nie z pychy narodowej, lecz przez miłość prawdy podnosimy ją i wedle sił naszych sławimy".

IV

Lecz scholastyka to dopiero jedno straszydło dawnej szkoły. Drugiem był język łaciński, nietylko jako przedmiot główny, ale i jako język wykładowy. Otóż wobec tego straszydła mądrość Konarskiego już nie poczynała sobie tak śmiało — i poczynać sobie nie mogła. Nie odrazu Kraków zbudowany, — nic nie dzieje się nagle! Konarski był dzieckiem nie drugiej, tylko pierwszej połowy XVIII wieku, więc o tem, aby łacina przestała być przedmiotem głównym, z pewnością nawet nie pomyślał. Lecz ogromną jego zasługą jest, że pomyślał o tem, aby ograniczyć rolę łaciny, jako języka wykładowego. Dawniej nie rozumiano tej prawdy, która dziś już dla wszystkich — z wyjątkiem biurokracji rosyjskiej i pruskiej — jest, jak słońce, jasna, że nauka wtedy tylko piękne wydać może owoce, kiedy się odbywać może w języku ojczystym; wstępowało dziecko do szkoły, po łacinie nie rozumiejąc nic, albo prawie nic — i musiało się wszystkiego po łacinie uczyć, kując, oczywiście bezmyślnie, napamięć. Pierwszy Konarski zrozumiał, że taka nauka do niczego nie prowadzi; on pierwszy ocenił doniosłość zasady, którą się później Komisja Edukacyjna kierować będzie, — „aby uczniowie więcej na rozum i pojęcie, niżeli napamięć się uczyli“. To też w *Collegium nobilium* dzieci uczyły się początkowo po polsku, po łacinie zaś wówczas dopiero, kiedy należycie tym językiem owładnęły; a i później wciąż jeszcze sprawdzano, czy uczniowie umieją wyrazić po polsku to, czego się uczą po łacinie. Tak

więc powoli, nieznacznie — ze względów jedynie metodycznych — zachwiało się w szkole wszechwładztwo łaciny: to także potężny wyłom w średniowiecczyźnie. Dodajmy, że nauka katechizmu i historji świętej odbywała się już tylko po polsku.

Ale to jeszcze nie wszystko. Kiedy się zrobi jeden krok, drugi zrobić łatwo, a czasem nawet nie zrobić go niepodobna. Tak było w *Collegium nobilium*. Wpuszczono język ojczysty do szkoły, jako środek do nauki, powiedzmy nawet, jako *malum necessarium*. I cóż się okazało? Że to *malum necessarium* zaczyna hardzieć, że wymaga dla siebie coraz to więcej miejsca i poszanowania; i oto język ojczysty, choć nie stanowił przedmiotu odrębnego, stał się przedmiotem, równoległym z łaciną: równolegle z gramatyką łacińską uczono polskiej, obok wypracowań łacińskich pisywano polskie, obok autorów rzymskich czytywano polskich, — wtargnęli do szkoły Kochanowski, Górnicki, Stryjkowski, Joachim Bielski, Skarga, Twardowski, Potocki i inni. A wraz z autorami polskimi przyszła nauka historji ojczystej i prawa polskiego. Wyłom stawał się coraz to szerszy, — szkoła przybierała charakter narodowy. I to jest drugi wielki czyn pedagogiczny Konarskiego, ale bynajmniej jeszcze nie ostatni.

V

Straszliwą klęską dla Polski było zerwanie związku z umysłowością Europy zachodniej w wieku XVII. Nietylko w polityce międzynarodowej zacho-

wała Polska neutralność (na traktacie westfalskim niema jej imienia!), ale i w życiu umysłowem.

„Nie poratuje Polski, tylko starym genjuszem Polak!“. Tę sentencję Andrzeja Maksymiljana Fredry każdy szlachcic miał na ustach, broniąc się nią, ilekroć była mowa o zreformowaniu Polski na wzór państw zagranicznych. Konarski zrozumiał doskonale, że sentencja ta zawiera w sobie względną, bardzo względną prawdę, że, kiedy genjusz narodowy jest w upadku, a do tego zasklepiony i bezmyślnie zakochany w sobie, trzeba go zasilić i sprostować z zewnątrz, ożywić go i odmłodzić genjuszem cudzym, zwłaszcza, jeśli ten cudzy genjusz jest tak wielki i płodny, jakim był genjusz Europy zachodniej w XVII i XVIII wieku. Inaczej mówiąc, rozumiał Konarski, że zerwany związek umysłowy pomiędzy Europą a Polską trzeba koniecznie na nowo nawiązać. Oto dlaczego nietylko wprowadził do szkoły historję i geografję powszechną, ale położył silny nacisk na teoretyczną zarówno, jak praktyczną naukę języków obcych, zwłaszcza francuskiego, — aby umożliwić młodzieży poznanie literatury i wogóle kultury francuskiej, która przecie wówczas (wraz z angielską) stała na czele cywilizacji całego świata. „Ze strony języków francuskiego i niemieckiego — czytamy w intrukcji szkolnej — ich mości zawsze po francusku między sobą, do metrów i do księży gadać będą, także podczas obiadów, wieczerzy, rekreacyj, czego pilnujący ich bardzo dostrzegać będą“. Na pierwszy rzut oka wydaje się rażącą i szkodliwą ta predylekcja do języka obcego, ale — trudno: jak Polska średniowieczna musiała nauczyć się

po łacinie, tak Polska XVIII wieku musiała się nauczyć po francusku, — inaczej związek umysłowy z Europą nie dałby się nawiązać.

Mówią nam czasem, że dzięki tej reformie szkoła Konarskiego, a za nią inne szkoły, pijarskie i nie pijarskie, stały się kanałem, którym płynęło do Polski zepsucie i rozluźnienie obyczajów. Ależ płynęły tym kanałem nietylko męty, ale i strumienie czystej wody, które zmyły z narodu pleśń, jaką pokrył go wiek XVII i czasy saskie; genjusz francuski, którym ratował Konarski Polskę, chociaż czasem, jak mówi Krasicki, „w swym pędzie porywczym“, gdy „błąd poprawiał, śmiał prawdę zwać błędem“, jednak tę olbrzymią położył zasługę, że nas wyrwał z ciemnoty, że uprzątnął to, „co zbytniem dowierzaniem upłodził wiek przeszły“ — różne przesądy społeczne, polityczne i religijne, że nadewszystko przeszczepił na ziemię polską największą zdobycz cywilizacyjną XVIII wieku: ideę demokratyczną, uznanie praw człowieka. Zresztą,

Że się obrzask pokaże w źle chowanem winie,
Nie likwor temu winien, ale złe naczynie.

A czy to „naczynie“, w którem Konarski podawał „likwor“ nauki, było złe? Zobaczmy, — zobaczmy, jaki duch panował w jego szkole.

VI

Na wychowanie moralne zwrócił Konarski baczną uwagę. Wpajano w uczniów *Collegium nobilium* zasady moralności chrześcijańskiej i starano się

wykorzeniać z młodzieży te nadewszystko wady, któremi grzeszyło ówczesne społeczeństwo polskie. Prywata, lekceważenie władzy i prawa, buta szlachecka, próżniactwo, zamiłowanie do pieniactwa, życie nad stan, duma względem niższych — oto grzechy narodowe, którym wypowiedział Konarski walkę. A jaką bronią walczył? *Peccare oderint virtutis amore, non formidine poenae:* niechaj znienawidzą grzech przez umiłowanie cnoty, nie przez bojaźń kary! A w dawnych, zwłaszcza jezuickich, szkołach działo się zupełnie inaczej: od grzechu odstręczał nietyle nauczyciel, ile kalefaktor, nie miłość cnoty, ale monitor boćkowski. Konarski tymczasem głosił zasadę, że, „im będzie więcej uczniów, którzy kilka lat na wychowaniu w kolegjum przebyli, a karom cielesnym nie ulegli, tem większa chwała dla prefekta“. I jeszcze: „Że zaś w tem kolegjum perswazjami bardziej, niż inszemi sposobami, wszystkich do dobrego prowadzić jest szczególna intencja, napomina się i zawsze napominać będzie zacnie zrodzonych ich mościów panów konwiktorów, aby tych, którzy od nich zleconą pieczę mają, ludzkością dali się rządzić, a do martwiących tak siebie, jako i rządzących sobą, nie przymuszali sposobów i wyperswadowani byli, że te niemniejszą przełożonym ich, jako im samym, zwykły przynosić molestję“.

W tej zaś reformie wychowania przyświecała Konarskiemu ta sama zasada, co przy wychowaniu umysłowem: szkoła nie dla szkoły, ale dla życia. Po raz pierwszy w szkole polskiej zabrzmiało to hasło, po raz pierwszy na ziemi polskiej ukazała się szkoła, która świadomie wychowywała mło-

dzież na rozumnych i szlachetnych ludzi wogóle, a uczciwych i dobrych Polaków w szczególności. I jeżeli ograniczenie łaciny jako języka wykładowego i uwzględnienie mowy i historji ojczystej poczęści tylko upoważnia nas do nadania szkole Konarskiego miana narodowej, to była ona nawskróś narodowa właśnie ze względu na wychowanie w duchu obywatelskim: „Młodzi niech sobie tę, dla której zrodzeni są, na pamięć przywodzą ojczyznę, onej miłością z młodych lat pałać poczynają, a jej nadziei, o sobie powziętej, korespondując, dobrowolnie do pięknych obyczajów i do godnego wielkich ojczyzny synów aby sposobili się życia, naukami tudzież aby się na pożytecznych Rzeczypospolitej formowali obrońców i podpory“.

Ta sprawa świadomego wychowania w duchu obywatelskim to rzecz tak wielkiej doniosłości, że warto ją uwypuklić — zapomocą tylko dwóch, ale bardzo znamiennych szczegółów.

Do najszkodliwszych zasad, jakie wpajała w młodzież dawna szkoła, należała tak zwana zasada równości szlacheckiej, polegająca na tem, że ponieważ szlachcic szlachcicowi równy, więc szlachcic nie ma obowiązku słuchać szlachcica, choćby ten był nawet wojewodą: przecie szlachcic na zagrodzie równy wojewodzie, a i królem przecie, dzięki zasadzie obieralności, każdy szlachetnie urodzony może zostać.

Ty dziś rządcą, jutro ja! Równość nie zna pana!
Niech zginie razem wszystko, niech będzie przegrana, —
Ja się nie dam równemu trzymać na powodzie!
. . . . . Sam król, senator, acz letni,

Minister, sędzia — będzie spotwarzon najszpetniej.
Czemu? — Bo równość! Na tem wolności źrenica!
Zda się być w grubijaństwie każdego szlachcica,
By każdego znieważył, zelżył, gdy się zdarzy.
Byłem ja, lat ośm temu, na jednym sejmiku
W Wielkiej Polsce, gdzie, oprócz szkaradnego krzyku
Nic zgoła nie słyszałem. A co mi sprawiło
Podziwienie i o czem wspominać niemiło,
Pijanych wielu przyszło do bożej świątnicy,
Tak postępując, jakoby na Koziej ulicy.
Co który z urzędników, rozumniejszych panów
Co wyrzekł, — „Ejże! stul pysk, ozór swój zastanów!
„Widzisz, jaki mi mędrek!“ — krzyczał szlachcic z kąta.
A insi, którym gorycz wódczana zaprząta
Słabe głowy, do szabel zaraz się rzucali,
Na wszystko po pijanu odważni, zuchwali...
Co większa, gdy stawiono marszałka przy stole
Młodego, lecz grzecznego, jeden: „Nie pozwolę“
Krzyczał szlachcic. A gdy ten za honor marszałka
Dzięki czyni, ów pijak, co go już gorzałka
Napół spaliła, coraz skradając się blisko,
Utnie go ztyłu w gębę. Piękne widowisko!
„A masz tu sprawę — mówi — smarkaczu, hultaju!“
. . . . . .
Otóż marszałkowy
Honor w Polsce wspaniały!... Zdumiały młodzieniec
Nie wiedział sam, co począć; zajął się rumieniec
W niewinnej, w godnej jego poważania twarzy,
Ogień się tylko w oczach smutnej pomsty żarzy.
Tymczasem stąd i owąd obskoczyły bronie,
Procesyja za kościół, sejmik pełźnie płonie.

Nie przesadził nic a nic autor przytoczonych słów — ksiądz Gracjan Piotrowski, pijar: tak się naprawdę za Sasów odbywały sejmiki. I ma zupełną słuszność Piotrowski, kiedy to wszystko, ten brak

poszanowania dla wszelkiej władzy, składa na wychowywanie młodzieży w duchu zasady o równości szlacheckiej:

To lustr edukacyi, to równość, nabita
W głowę zmłodu, to Jasia dzielność znakomita,
W którą się wprawiał z dziecka w oczach ojca, matki,
Obojga głupich, takie wydaje niestatki.
. . . . . .
Wszystko złe wynika
Z tej to równości. Mówi niejeden: „Ja prawa
„Żadnego się nie boję: równa mi buława,
„Równa szarża najwyższa, bo służę z hetmanem
„Ojczyźnie, a nikogo nie uznaję panem!“

Któraż szkoła polska pierwsza wystąpiła przeciwko tej przewrotnej zasadzie? *Collegium nobilium!* „Za najprzystojniejszą cnotę niech sobie uczniowie obiorą powolność i posłuszeństwo, wiedząc, że rząd całego narodu ludzkiego przez subordynację stoi, to jest, że jedni rządzą, drudzy są rządowi poddani i pełnią rozkazy... W każdym na świecie stanie swoja jest subordynacja. Do niej więc... z młodego wieku najbardziej się przyzwyczajać potrzeba. W ostatnie w dalszem życiu nieszczęścia ludzie wpadają, którzy swojej woli zmłodu pod wolę starszych nie przyzwyczaili się poddawać. Zaczem tak wszelkiego nieposłuszeństwa, jako dopieroż zmówek, spisków, poduszczania inszych i niejakich niby buntów tu się strzec potrzeba, które tu, jako największe w młodym wieku kryminały, muszą być naganione i zgromione“.

A teraz — drugi przykład, niemniej wymowny. Klęską narodu naszego był i do dziś dnia jeszcze jest

konserwatyzm, dziwny lęk przed postępem. W dawnej Rzeczypospolitej konserwatyzm ten uwydatnił się, pomiędzy innemi, w bezmyślnym często szacunku dla starych praw albo dawnych zwyczajów i stąd właśnie owa zabobonna bojaźń przed reformą. Konarski i temu konserwatyzmowi wypowiedział walkę. Zastanówmy się tylko, jaka jest myśl przewodnia jego tragedji, będącej w bezpośrednim związku z reformą szkolną, jako napisanej dla teatru szkolnego, — *Tragedji Epaminondy*. Jej bohaterem jest słynny wódz tebański, Epaminondas, który w wojnie ze Spartą samowolnie, wbrew prawu, przedłuża sobie termin sprawowania naczelnego dowództwa o całe cztery miesiące; on wie wprawdzie, że mu za to kara śmierci grozi, ale i to wie, że, gdyby zdał dowództwo nowym, niedoświadczonym wodzom, wojna byłaby przegrana. Po świetnem zwycięstwie pod Leuktrą wraca Epaminondas do ojczyzny i oddaje się w ręce sprawiedliwości; oskarżyciele, ludzie zawistni, ciemni i przewrotni, trzymając się ściśle litery starego prawa, domagają się na zwycięzcę kary śmierci, ale nie pozwala na to lud tebański, wdzięczny mu za ocalenie ojczyzny. Jakaż więc jest myśl przewodnia sztuki? Taka, że, chociaż prawa należy szanować, ale

Prawo, choćby najświętsze, prawem być przestaje,
Kiedy szczęściu ojczyzny przeciwnem się staje.

Pragnął Konarski wpoić w umysły młodego pokolenia postępową zasadę, że wszelkie prawo, choćby je nawet poczytywano za świętość narodową, powinno być zniesionę, jeżeli jest dla państwa szkodliwe lub

zgubne. A cóż w Polsce poczytywano za świętość narodową? *Liberum veto.* Temu walną bitwę wyda Konarski później (w znakomitem dziele *O skutecznym rad sposobie*), ale już teraz, w szkole, zaczął z niem toczyć wojnę podjazdową.

Oto w jaki sposób, łagodnie, zwolna, napozór nieznacznie, w istocie systematycznie i mądrze, powiedzielibyśmy nawet — chytrze, wychowywał Konarski młodzież na dobrych obywateli i rozumnych patrjotów. Marzeniem, jakie kołysała jego piękna dusza, było, żeby synowie senatorskich rodów wychowali się w jego szkole na reformatorów Rzeczypospolitej. Marzenie się ziściło: dosyć powiedzieć, że wychowańcem *Collegium nobilium* był Ignacy Potocki. I oto dochodzimy do wniosku, że wielka reforma Konarskiego jest kamieniem węgielnym odrodzenia Polski, nietylko umysłowego i moralnego, ale i politycznego.

VII

Lecz teraz nasuwa się mimowolnie jedno pytanie. Czy mianowicie nie jest przesadą, czy naprawdę godzi się twierdzić, że jedna szkoła tyle sprawiła? Otóż to właśnie, że wcale nie jedna! Konarski był przecie nietylko rektorem swego *Collegium nobilium*, ale i prowincjałem pijarów polskich, więc w tym samym zupełnie duchu, w którym prowadził swoją szkołę, zreformował wszystkie szkoły pijarskie. A ponieważ, jak mówi Asnyk, świat tak jest urządzony, że nietylko złe, ale — na szczęście — i dobre „wlot obiega ziemię“, że

Myśl, która dobru publicznemu służy,
Wiedzie za sobą duchów zastęp duży,
Jak łańcuch w niebo lecących żórawi, —

więc za przykładem Konarskiego, za szkołami pijarskiemi poszły i inne szkoły zakonne, nie wyłączając jezuickich — i tym to sposobem po tylu latach ciemności zabłysło nakoniec nad ziemią polską słońce, które ją nietylko oświecać, ale i ogrzewać poczęło: ziarno, rzucone w rolę mądrą ręką Konarskiego, zakiełkowało, przebiło twardą opokę — i wzeszła roślina, która rozrosła się niebawem do rozmiarów ogromnego drzewa, a na imię temu drzewu: Komisja Edukacyjna... To nie Chreptowicz i nie kto inny, to Konarski ją stworzył!

Ale czy tylko Komisję Edukacyjną? Czy wolno historykowi oceniać wielki czyn bez uwzględnienia jego przyczynowego związku z dalszym rozwojem wypadków? Przez reformę oświaty — do reformy państwa i narodu! Kto zreformował oświatę, ten zreformował państwo i naród! Tak! Ta nieśmiertelna chwała konającej Polski, ta wielka reforma, którą uchwaliły dzieci duchowe zreformowanej szkoły, zbrojne w świętą zasadę Konarskiego: „Aleć i grzech jest wielki i nigdy nie godzi się desperować o Rzeczypospolitej“, ta radosna i błogosławiona chwila dziejowa, kiedy to mury Warszawy zadrżały od okrzyków: „Wiwat król kochany, wiwat sejm, wiwat naród, wiwat wszystkie stany!“, — to wszystko jest w znacznej mierze owocem wielkiej reformy szkolnej Konarskiego.

Melanchtona już współcześni nazywali nauczycielem Niemiec, *praeceptor Germaniae*. Jeżeli ogar-

niemy myślą całą historję niepodległej Polski, jedną tylko znajdziemy tam postać, która bez wszelkich zastrzeżeń, w całej rozciągłości godna nosić zaszczytne miano nauczyciela Polski, *praeceptor Poloniae*. A tą postacią jest Konarski, bo on całą Polskę oświecił i przez to odrodził.

Reforma oświaty, reforma umysłów była dla narodu polskiego w XVIII wieku kwestją bytu albo niebytu. W stuleciu XIX, po utracie niepodległości, kwestją bytu albo niebytu Polski stała się reforma już nie umysłów, bo te zreformował już Konarski, ale reforma serc polskich — serc zbolałych, wycieńczonych, próżnych wiary i nadziei. Jak w wieku XVIII trzeba było wskrzesić rozumy, tak w XIX trzeba było wskrzesić serca. Któż tego cudu dokonał? Kto w serca polskie wlał napowrót wiarę i nadzieję? Kto dowiódł jasno, wyraźnie, niezbicie nam i całemu światu, że „jeszcze nie zginęła“? Ten wielki, ten ukochany, o którym powiedział Krasiński, że był dla swego pokolenia krwią, mlekiem i żółcią, — On sam: Mickiewicz. Czem dla Polski porozbiorowej Mickiewicz, tem dla Polski XVIII wieku Konarski: on był dla niej krwią, mlekiem i żółcią; Ignacy Potocki i Staszyc, i Kołłątaj, i Kościuszko, i Niemcewicz, i tylu, tylu innych — oni z niego wszyscy!

Przeszłość nie wraca, jak żywe zjawisko,
W dawnej postaci, — jednak nie umiera:
Odmienia tylko miejsce, czas, nazwisko
I świeże kształty dla siebie przybiera.

Zmarłych pokoleń idealna sfera
W żywej ludzkości wieczne ma siedlisko,

A grób proroka, mędrca, bohatera
Jasnych żywotów staje się kołyską.

Zawsze z tej samej życiodajnej strugi
Czerpiemy napój, co pragnienie gasi;
Żywi nas zasób pracy plemion długiej,

Ich miłość, sława istnienie nam krasi;
A z naszych czynów i z naszej zasługi
Korzystać będą znów następcy nasi.

Asnyk ma słuszność. Groby proroków, mędrców, bohaterów są zawsze kołyską jasnych żywotów. Ci dwaj bohaterowie nasi, Konarski i Mickiewicz, chociaż pierwszy tylko mądry, a drugi genjalny, chociaż pierwszy syn wieku oświeconego, a drugi dziecię epoki romantyzmu, to dwa duchy pokrewne; to „jako dwie Alpów spokrewnione skały, chylące ku sobie podniebne wierzchołki“; to dwa cudowne słupy ogniste, które nas wyprowadzały z niewoli — jeden z ciemnoty umysłów, drugi — z ciemnoty serc; jeden ośmielił się mieć rozum, drugi ośmielił się mieć serce — i patrzeć w serce!

Niechże ich groby będą nam kołyską nowych żywotów!

Niechaj zawsze nam świecą te dwa słupy ogniste i niechaj nas prowadzą do naszej Ziemi Obiecanej! Budujmy naszą ojczyznę — taką, o jakiej marzyli Konarski i Mickiewicz: potężną rozumem, a gorącą sercem; religijną, ale nie klerykalną; nie szlachecką, ale demokratyczną; narodową, ale nie szowinistyczną; postępową, ale patrjotyczną!...

HUGO KOŁŁĄTAJ

Przemówienie w auli Uniwersytetu Jagiellońskiego dnia 28 lutego r. 1912 na urządzonym przez młodzież uniwersytecką obchodzie setnej rocznicy śmierci Kołłątaja

Obchodzimy wielką rocznicę: dzisiaj mija lat sto od dnia, w którym w Warszawie umarł Kołłątaj. Umierał bez żalu do ludzi, ale też i bez żalu za życiem. Ludziom wybaczył — „darował z serca wszystkim“ swoim „potwarcom i prześladowcom“ (jak pisał w swym *Testamencie*), nie wyłączając nawet tych dwóch, Trębickiego i Telatyckiego, którym zawdzięczał denuncjację i więzienie. A żal za życiem? Ależ on przestał żyć — dawno przed śmiercią: nie rozumiał życia bez działalności publicznej, od której go odsunięto; więc pragnął śmierci, uważał ją za „najmilsze dobrodziejstwo, które Opatrzność zapewniła wszystkim czującym jestestwom“, a „grób, otwierający się“ przed jego oczyma, nietylko go „nie przerażał, ale owszem napełniał radością“.

Czy był kto przy jego śmierci, nie wiemy; ale wiemy, że nie zamknęła mu oczu kochająca ręka przyjaciela, albowiem przyjaciela — nie miał umierający Kołłątaj. Już na dwa lata przed śmiercią pisał do Jana Śniadeckiego: „Podobny zupełnie do

starocianego dębu, który, ogołocony z liści, odarty z kory, pozbawiony swoich rozległych konarów, sam tylko jeden pozostał na rozległej porębie wyciętego lasu, często bardzo lękam się zapytać o kogoś z moich znajomych niegdyś, abym nie otrzymał zasmucającej odpowiedzi, iż go więcej między żyjącymi rachować nie wolno". Najwierniejszy z dawnych przyjaciół z epoki wielkiego sejmu, współpracownik Kuźnicy, Dmochowski, nie żył już od lat trzech: położył się do grobu w tym samym roku, co inny towarzysz pracy, Ignacy Potocki; w rok później poszedł za nimi ten, do którego pisał Kołłątaj swoje sławne *Listy Anonima*, Stanisław Małachowski; stosunki z Janem Śniadeckim i Tadeuszem Czackim były przyjazne, ale nie były przyjaźnią, a zresztą obydwaj mieszkali daleko poza Warszawą; w Warszawie mieszkał Stanisław Potocki: cóż, kiedy zajmował to właśnie wysokie stanowisko, o które się ubiegał, o którem marzył — Kołłątaj!...

Więc umierał zupełnie opuszczony. Pogrzeb był cichy, mowy przy trumnie nie wygłosił nikt, pomimo że był przecie członkiem rozmiłowanego w „pochwałach" Towarzystwa Przyjaciół Nauk. Zwłoki złożono dnia 2 marca w katakumbach na Powązkach, ale nie położono nawet napisu na grobie i oto dzisiaj — wstyd powiedzieć! — nie wiemy, gdzie spoczywa reformator naszego uniwersytetu i twórca ustawy majowej.

Za życia Kołłątaja — taką obojętność ludzi można jeszcze nietylko zrozumieć, ale i wyrozumieć: nietyle ludzie odsuwali się od niego, ile on

odsuwał od siebie ludzi: ludzie nie chcieli mu wybaczyć zawsze tej samej, co za czasów niepodległej Rzeczypospolitej, bezwzględności i nie chcieli, a nawet nie mogli mu zapomnieć kilku czynów, których ilość pomnażała, których jakość przyciemniała — złość i podłość. Ale po śmierci — czy nie należało mu wybaczyć, czy nie należało mu zapomnieć wszystkiego, prócz zasług, do których uznania, doprawdy, potrzeba było już nie serca, już nawet nie rozumu, ale tylko odrobiny poczucia sprawiedliwości i odrobiny zdrowego rozsądku? I tego mu odmówiono: Towarzystwo Przyjaciół Nauk istniało po jego śmierci lat jeszcze blisko dwadzieścia, lecz nadaremnie szukalibyśmy w *Rocznikach* jego biografji; przemowa Staszyca na posiedzeniu z dnia 1 marca 1812 r. — to tylko krótkie wspomnienie. I nie Korona, tylko Litwa spłaciła dług wdzięczności względem znakomitego męża: w r. 1814 wydał Jan Śniadecki swój *Żywot literacki Hugona Kołłątaja.*

Minęło lat sto. Czy można powiedzieć, że się sąd o Kołłątaju ustalił już w nauce i w opinji publicznej? Nie: nietylko po ogłoszeniu listów przez Siemieńskiego wrzała walka o Kołłątaja; ona wre i dzisiaj — i dzisiaj ma Kołłątaj wielbicieli gorących, ale ma i wrogów. Lecz chyba nawet najzaciętszy wróg nie odmówi mu już dzisiaj nieśmiertelnej zasługi i — wielkości.

O nich tylko wolno mówić dzisiaj — w dniu jubileuszowym. Na wszystko inne, pewne czy niepewne, rzućmy dzisiaj zasłonę, tem więcej, że więzieniem długiem i ciężkiem, że cierpieniami swemi

i męką serdeczną odpokutował chyba dosyć ten człowiek i za swoje winy i — za swój charakter. Dzisiaj cieszmy się tylko, jako Polacy i jako członkowie społeczności akademickiej Uniwersytetu Jagiellońskiego, że obchodzimy to święto! I bądźmy dumni, żeśmy mieli Kołłątaja!

On wiedział o tem — nadto wielką miał świadomość swoich zasług i nadto wielką znajomość swego narodu, żeby nie wiedzieć — wiedział, że go będziemy czcili. W jednej z napisanych w więzieniu austrjackiem elegij takie czyni Kołłątaj wyznanie:

Ja umrzeć chciałem: tyran, co się na mnie srożył,
Żyć kazał, koniec tylko wolności położył.
Pomnożył me uciski, nie zniszczył zasługi;
Prawda ją w późne wieki od śmierci ocali,
Minie wiele pokoleń i lat szereg długi,
Smutni ojcowie wnukom będą powtarzali,
Że, który światło szerzył i rząd wrócił dawny,
Po zgonie swej ojczyzny niewolą był sławny.

„Światło szerzył i rząd wrócił dawny“: reforma oświaty i reforma państwa — oto dwie nieśmiertelne zasługi Kołłątaja.

Najkrótsze słowa, w które ująć można zasługę jego, jako reformatora państwa, będą brzmiały: on jest twórcą konstytucji 3 maja, nietylko dlatego, że za jego to w znacznej mierze sprawą powzięto uchwałę dokonania na sejmie zamachu stanu, ale i dlatego przedewszystkiem, że on utorował konstytucji drogę — swemi pismami politycznemi, swemi *Listami Anonima* — w tym stopniu, co ani jeden pisarz polityczny. Staszycowi należy się pierwszeń-

stwo chronologiczne — prawda; prawda i to, że plany reformy kołłątajowskiej, zarówno politycznej, jak i społecznej, chyba tylko w szczegółach różnią się od planów Staszyca: ale w sposobie uzasadnienia pomysłów reformy pierwszeństwo należy się Kołłątajowi. Niedosyć na tem: nie Staszyc, tylko on ujął pomysły reformy w postać gotowego projektu prawa — w dziele znakomitem *Prawo polityczne narodu polskiego,* które jest największem arcydziełem myśli politycznej niepodległej Polski, najzupełniejszym, najmędrszym projektem naprawy Rzeczypospolitej, na jaki się Polska przez wieki całe zdobyła; jest dalej, wraz ze swoją wspaniałą przedmową, pomnikiem najpiękniejszej strony całej umysłowości i kultury wieku oświeconego — walki o prawa człowieka — w myśl zasady, ujętej przez Kołłątaja w słowa: „Nie może się nazwać ten naród swobodnym, gdzie człowiek jest nieszczęśliwym, nie może być ten kraj wolnym, gdzie człowiek jest niewolnikiem;... czy biały, czy czarny niewolnik, czy pod przemocą niesprawiedliwego prawa, czy pod łańcuchami jęczy, człowiek jest i w niczem od nas się nie różni“. I to właśnie znakomite dzieło jest podstawą konstytucji trzeciego maja, bez której, jak to słusznie powiedział znakomity prawnik i historyk zarazem, Oswald Balzer, „czem bylibyśmy dzisiaj, trudno pomyśleć bez zgrozy, a czem przez nią jesteśmy, dosyć ocenić nie można“. Jest Kołłątaj twórcą konstytucji, nie w tem naturalnie znaczeniu, żeby wszystko stworzył z siebie — tego największy mąż stanu, największy genjusz nie potrafi — ale,

że, skupiwszy w swym wielkim rozumie politycznym wszystkie twórcze prądy, wszystkie reformatorskie myśli tej nieszczęsnej, ale niezapomnianej chwili dziejowej, umiał z pośród nich dokonać wyboru — z niezmierną praktyczną mądrością zarazem, jak genjalną znajomością swego nadto konserwatywnego społeczeństwa, że umiał te myśli wyjaśnić i uzasadnić z nieprzepartą logiką rozumowania i wyprowadzić z nich ostateczne konsekwencje.

Cóż dziwnego, że poczytywał konstytucję 3 maja za dziecię swego ducha? Cóż dziwnego, że, kiedy konstytucja upadła, wystąpił w jej obronie? O tej zaś obronie także nie wolno w dniu dzisiejszym nie wspomnieć. Bo dzieło *O ustanowieniu i upadku Konstytucji polskiej 3 maja* — to nietylko pamflet polityczny, nietylko apoteoza stronnictwa patrjotycznego, nietylko własna apologja i nietylko wezwanie do powstania: ta książka, którą niegdyś czytywano z ciekawością i zarazem ze łzami, z bólem serca i zarazem z radosną pociechą — ta książka jest obroną nie jednego człowieka i nie jednego stronnictwa, ale całego narodu i całego państwa, jest obroną Polski, wyjaśniającą — z jasnością słońca, świecącego na niebie — tę odtąd już niezbitą, a wielką dla nas i drogą prawdę, że upadek Polski nie był samobójstwem, że się, przeciwnie, Polska umiała leczyć i ratować, że uczyniła dla swego zbawienia wszystko, co uczynić mogła. Wspaniała jest książka Kołłątaja i przez to, że postępowanie nietylko Targowicy ale i państw ościennych nazywa po imieniu: podłością i rozbojem, nikczemnością i kra-

dzieżą, — i wreszcie przez to, że każe nam czcić w konstytucji 3 maja nietylko wielką pamiątkę przeszłości, ale i święte przykazanie na przyszłość, przykazanie pracy narodowej i społecznej: „Uważaj konstytucję 3 maja, jako ostatnią wolę konającej ojczyzny! Zachowywaj uczucia braterstwa względem ludu miejskiego, sprawiedliwość najściślejszą względem ludu wiejskiego! Tym sposobem najgodniej się zemścisz, przygotujesz zmianę losu przyszłych pokoleń i uskutecznisz głęboką przestrogę filozofa genewskiego, tak upominającego naród polski: „Polacy, jeśli przeszkodzić nie zdołacie, aby was sąsiedzi nie pożarli, starajcie się, aby was strawić nie mogli“ “!

Lecz to wielkie przykazanie Kołłątaja, które śmiało można nazwać ostatnią wolą konającej Polski, byłoby w jego ustach pustym dźwiękiem, gdyby nie był położył innej wielkiej zasługi, gdyby nie był szerzycielem w narodzie tego światła, bez którego nigdybyśmy owego przykazania wypełnić nie mogli.

Nie on jeden je szerzył: on działał przecie tylko z ramienia Komisji Edukacyjnej, ale nikt z jej pracowników tak wielkich zasług, jak on, nie położył. Reorganizacja i reforma Uniwersytetu Jagiellońskiego, Gimnazjum św. Anny i wogóle wszystkich szkół koronnych, podległych uniwersytetowi, a później w czasach porozbiorowych organizacja Liceum krzemienieckiego — oto tytuły do nieśmiertelnego stanowiska Kołłątaja w dziejach oświaty polskiej.

Zarzucano mu, że dokonał reformy w naszym uniwersytecie w sposób nadto radykalny, że on, który na polu reformy politycznej stał na stanowisku

„łagodnej rewolucji“ (jak sam mówił), na polu reformy oświaty zerwał brutalnie i gwałtownie z przeszłością. Ależ, po pierwsze, miał Kołłątaj ścisłe instrukcje od Komisji Edukacyjnej, których przestrzegać musiał; co więcej, jak to się niedawno okazało, on sam hamował zbyt radykalne zapędy Komisji, bo nakazywał mu to wielki jego rozum praktyczny, jego nadzwyczajna znajomość własnego społeczeństwa i wogóle ludzi. A po wtóre, czyż naprawdę jego reforma była tak bardzo radykalna? Czy nazwiemy radykalnym lekarza, który, chcąc ratować kogoś, kto zaczadział, otwiera całe okno odrazu, nie powoli? Czy wolno nazwać radykalistą Kołłątaja, że wyrzucił z nauczania młodzieży scholastykę, a na miejsce tej pseudonauki wprowadził naukę rzetelną, naukę wieku oświeconego? Że tej nauki był zwolennikiem fanatycznym, że nie rozumiał i nie doceniał filozofji krytycznej Kanta, bojąc się, jak ognia, iż Kant nawraca rzekomo do dawnej metody, to prawda: ale to jego zasługi nie zmiejsza ani o piędź; i raz na zawsze pozostanie jego wielkim czynem, że wyrwał Uniwersytet Jagielloński z mroków średniowiecczyzny, dusznych, jak każdy anachronizm, że postawił go na poziomie współczesnej nauki europejskiej.

Lecz zarzut radykalizmu, czyniony Kołłątajowi, dotyczy innej jeszcze strony jego reformy. Zarzucano mu, że, nie rachując się ze stanem umysłowym społeczeństwa, nadto brutalnie zerwał z charakterem religijnym i duchownym uniwersytetu i wogóle szkoły polskiej. I ten zarzut jest nieuzasadniony. Jakie miał Kołłątaj przekonania religijne w głębi duszy, o to

tym razem nie idzie. Dość, że jako reformator szkół — zupełnie przeciwnie — liczył się skrupulatnie z tradycją: „reformatorowie oświecenia — są jego własne słowa — mają świątobliwie zachować istotne religji praktyki“; ale dodawał: „mają oddalać te wszystkie drobności, które prowadzą do bigoterji, do mistycyzmu lub sprzeciwiają się wyrazom czystości *Ewangelji*“. Oto jego radykalizm! Wypowiedział Kołłątaj walkę bezmyślnej, ogłupiającej bigoterji tradycyjnej, rozumiejąc, że ona nie ma nic wspólnego z religijnością; chodziło mu o to, żeby młodzież ze szkoły wynosiła rzetelną naukę i rzetelną moralność, nie żeby się zaprawiała w bigoterji — i żeby za najwyższy ideał życia poczytywała nie usuwanie się od życia, tylko służbę społeczeństwu, ojczyźnie.

Lecz wiedział Kołłątaj, że niema i być nie może służby społecznej bez zasad moralnych: przepojenie nauki uniwersyteckiej i szkolnej duchem moralności — to jedno z najważniejszych przykazań jego pedagogiki. Nauka moralna, według niego, jest „kamieniem węgielnym całego szeregu umiejętności“, wszelka bowiem umiejętność, „nie opierająca się na nauce moralnej, nie jest umiejętnością, ale nauką zwodniczą, nie doprowadzającą nas do szczęśliwego bytu, lecz prowadzącą w przepaść niewyrachowanych nieszczęśliwości, nędzy i biedy, z powodu której ludzkość odstępuje od przyrodzonego porządku“.

Rozumie się, że, jak wszyscy krzewiciele oświaty ówcześni, tak i Kołłątaj był zwolennikiem t. zw. filantropinizmu, t. j. humanitarnego utylitaryzmu. A co, oprócz wpojenia w młodzież wiadomości nau-

kowych i uczuć moralnych, poczytywał Kołłątaj za główny cel szkoły? I teraz dochodzimy do zrozumienia samej idei kołłątajowskiej, tej naczelnej idei, która przyświecała, jako główny cel, wszystkim wielkim reformatorom naszym XVIII w., Staszycowi przedewszystkiem, którą też słusznie wolno nazwać ideą staszycowsko-kołłątajowską.

Ideą tą — jest pogląd na naród.

Co to jest naród? Do dziś dnia są różne odpowiedzi na to pytanie. Ze wszystkich najwięcej słuszności ma podobno odpowiedź Mickiewicza, który przez naród pojmował mniejszą lub większą zbiorowość ludzi, ożywionych jedną wspólną ideą, jedną iskrą, jedną moralną siłą, która spaja w jedno poszczególne jednostki, która każe im kochać to właśnie, co je spaja, i za to, że je spaja, która nadto każe im dążyć do jednego wspólnego celu; a tym celem jest zrealizować naprzód ideał moralny u siebie, aby ta realizacja była choć jedną cegiełką w budowie królestwa Bożego na całym świecie; z takiego pojęcia narodu wypływa logicznie pojęcie patrjotyzmu; prawdziwym patrjotą może być tylko człowiek moralny, bo tylko człowiek moralny pomnaża już nietylko dobra narodowe, ale jego najwyższe, jego istotne dobro. Czy takie pojęcie narodu i patrjotyzmu u Mickiewicza jest zupełnie oryginalne? Nie! Bo takie samo pojęcie o narodzie miał już — Kołłątaj; i właśnie to pojęcie nazywamy wielką ideą kołłątajowską, właśnie to pojęcie przyświecało, zrazu może nieświadomie, całej pracy Komisji Edukacyjnej i stanowi najważniejszy, najistotniejszy pierwiastek

wielkości tej pracy. Naród może być, ale może i nie być jednością polityczną, społeczną, religijną, umysłową, ale nie może nie być jednością moralną, nie może nie być, jak powiedział Staszyc, „jedną moralną istnością“; tę prawdę zrozumiano u nas dopiero w wieku XVIII, dopiero w wieku oświeconym; najgłębiej zrozumieli ją Staszyc i Kołłątaj i uświadomili ją społeczeństwu, a przynajmiej uświadamiać zaczęli, to znaczy oni położyli kamień węgielny pod budowę moralnej jedności — porozbiorowej Polski; idea kołłątajowska stała się właśnie ową wspólną siłą, ową iskrą Mickiewicza, która ocaliła jedność narodu, kiedy utracił jedność polityczną.

Jedność zaś moralną — rozumował Kołłątaj — daje narodowi przedewszystkiem wychowanie, oświata w duchu narodowym. „Wytworzenie jedności i przekonań politycznych“ — powie później Kołłątaj — oto skutek dobrego wychowania; przyczem naturalnie nie pojmował tej swojej sentencji ciasno, mechanicznie: nie chodziło mu z pewnością o szablon, ani o bezwzględną jednolitość przekonań społeczeństwa polskiego, ale o jedność ducha narodowego, o poczucie przynależności do jednego i tego samego organizmu duchowego, bez względu na przekonania polityczne. A pod jakim warunkiem takie poczucie przynależności być może? Na to pytanie odpowiada Kołłątaj w *Listach Anonima*; i w tych dwóch wspaniałych jego hasłach streszcza się najistotniejsza myśl jego programu wychowania narodowego: „Nie jest dobrym obywatelem, kto przytłumił

w sobie głos sumienia"; „nie jest uczniem szkoły Chrystusa, kto nie jest dobrym obywatelem". A więc: dobrym chrześcijaninem może być tylko patrjota, ale i odwrotnie: patrjotą jest jedynie człowiek moralny.

I oto w konkluzji otrzymaliśmy co? — przykazanie mickiewiczowskie: „O ile powiększycie i polepszycie duszę waszą, o tyle polepszycie prawa wasze i powiększycie granice". Tak więc nie w *Księgach pielgrzymstwa* padło to hasło po raz pierwszy, nie Mickiewicz je stworzył: ono powstało jeszcze za czasów niepodległości, naprawdę — jakby w przeczuciu jej utraty. Naród niemoralny nie może być jedną moralną całością; przeciwnie: naród moralny może i musi być jedną moralną całością nawet wtedy, gdy przestał być jedną całością polityczną. Oto idea kołłątajowska.

I niczem innem nie uczci Uniwersytet Jagielloński tak godnie i tak owocnie jubileuszu Kołłątaja, jak wzięciem do serca i do woli tej wielkiej jego idei o jedności narodu polskiego. Bo właśnie Uniwersytet Jagielloński ma pod tym względem niezmiernie szerokie pole do pracy narodowej: my wszyscy, zarówno uczący, jak uczący się, przybywamy do Krakowa z najróżnorodniejszych dzielnic Rzeczypospolitej, niegdyś jednej, dzisiaj rozbitej; jednocząc nas we wspólnej pracy, w umiłowaniu nauki polskiej, powiększającej i polepszającej dusze nasze, niech nas tem samem jednoczy nasz ukochany uniwersytet w poczuciu jedności narodowej; niech kuje z nas „wielki posąg — z jednej bryły, a tak

hartowny, że w gromach nie pęknie"; niech świadczy wobec swoich zarówno, jak obcych, że Polska, choć pod trzema zaborami i choć po świecie rozproszona, nie przestała być Polską, bo jest „jedną moralną istnością" jest jednym polskim narodem.

POGLĄDY NA PRZYCZYNY UPADKU POLSKI A CHWILA BIEŻĄCA

(Odczyt publiczny, wygłoszony w Krakowie w przedostatnim roku wojny)

I

Mówi Asnyk, że prawda

Jest, jak Proteusz, kryjący się zdradnie,
Który wciąż swoje odmienia postacie,
Gdy śmiały nurek w głębi go napadnie;
I pokolenia ciekawych żeglarzy
Coraz to nową odpowiedzią darzy.

Że tak jest naprawdę, tego wymownie dowodzi nasza porozbiorowa historjografja. Badania dziejowe darzyły naszych historyków coraz nową odpowiedzią, a to w zależności nietylko od ich uzdolnień, od rodzaju metody, od ilości i jakości źródeł, ale także od tego, z jakiej strony zbliżali się do tego tajemniczego bóstwa, którego żaden człowiek nigdy nie widział i nigdy nie zobaczy bez zasłony, a któremu na imię Prawda.

A od czego zależy kierunek, w jakim nietylko zwykły człowiek, ale i uczony, dąży do tego bóstwa? Czy tylko od rodzaju umysłu badawczego, czy może tylko od uczucia — od mniejszej albo większej mi-

łości prawdy? Nie, nietylko, bo także (i to, kto wie, może nadewszystko) od tej, to świadomej, to nieświadomej, sprężyny życia, którą jest wola. Władza poznawania jest, jak mówi Bergson, „coraz dokładniejszem, coraz bardziej złożonem i giętkiem dostosowaniem się świadomości istot żyjących do tych warunków bytu, jakie im są dane“. Czy się spełni śmiała nadzieja Bergsona, że przyjdzie czas, kiedy myśl ludzka wyzwoli naukę z pod jarzma zależności od życia? O tem — jeśli nie trzeba, to przynajmniej wolno wątpić!... A zresztą, nie przesądzając, co będzie z nauką w przyszłości, co do jej przeszłości Bergson ma słuszność. Najlepszym zaś tego dowodem są nauki historyczne. Ich wspaniały rozwój w wieku XIX ma swoje źródło, nie jedyne wprawdzie, ale główne, w życiu, w bujnym rozkwicie idei narodowej, we wzroście uczuć patrjotycznych; niedosyć na tem: te kierunki, w jakich się historjografja rozwijała — i te poglądy na przeszłość, jakie głosiła, powstały pod ogromnym wpływem realnych warunków życia i niemniej realnych pragnień i dążeń do jego przekształcenia na lepsze. Historjografja polska jest wskutek swoistych warunków bytu narodowego wyjątkowo mocnem stwierdzeniem tego zjawiska.

Po trzecim rozbiorze, kiedy po chwilowem zwątpieniu nietylko o przyszłości Polski, ale także o wartościach jej przeszłości dziejowej, nastąpiła epoka zbrojnych i duchowych wysiłków w celu bądź odzyskania wszystkiego, co się straciło, bądź uratowania tego, coby się uratować dało, — historjografja najczęściej szła w służbę tych usiłowań, — i to do

tego stopnia, że za jej główny cel uchodziło, jak się wyraził Niemcewicz, „nadanie Polakom charakteru prawdziwie narodowego, choćby się nawet miało rozmaitemi sposobami naciągać przedstawienia historyczne do tego zamiaru“. A że za główny środek nadania Polakom charakteru prawdziwie narodowego poczytywano wpojenie w ich serca przywiązania i czci dla ich przeszłości, więc musiała nastąpić jej idealizacja. Mesjanizm nie jest dziecięciem emigracji dopiero: pogląd, krzewiony w społeczeństwie przez zwolenników dawnej historjografji teologicznej, zwłaszcza przez Woronicza, że upadek Polski jest sprawiedliwą karą bożą za jej grzechy, — ten pogląd nie przeszkodził do skrystalizowania się wiary, że Polska jest zarówno w przeszłości swojego państwa, jak w charakterze swojego narodu, lepsza, czystsza od innych krajów, że położyła nieśmiertelne zasługi dla świata i że ma przed sobą wielką przyszłość, co więcej, że jest narodem wybranym. Otóż ta wiara powstała już w pierwszych latach porozbiorowych, zahartowała się w ogniu powstania listopadowego, a na emigracji rozwinęła się i zakwitła poezją *Przedświtu* i *Psalmów przyszłości.*

Czemże była i z czego wypłynęła ta wiara, która wycisnęła tak silne piętno nietylko na poezji, ale i na historjografji, wiara, która w swoim szybkim rozwoju historycznym skrystalizowała się wreszcie w doktrynie, że Polska jest Chrystusem narodów? Ta wiara była koniecznością życiową, bo wypłynęła nie z czego innego, tylko z instynktu samozachowawczego narodu, który przecie, jak po-

szczególny człowiek, musi, aby żyć, mieć jakąś religję, to znaczy musi odczuwać i stwierdzać różne wartości swojego przeszłego, teraźniejszego i przyszłego życia, musi ich szukać, gdzie się tylko da, nie wyłączając nawet krainy fantazji. Tak, dzisiaj, kiedy jesteśmy już daleko od epoki emigracji, musimy przyznać, że w swoim czasie i wśród miejscowych warunków był nam mesjanizm potrzebny do ratowania polskości naszej duszy, że był skuteczną bronią przeciwko tej śmierci moralnej, którą sieje w sercu rozpacz. A jak silna była ta wiara, tego najlepiej dowodzi to, że nie wyrwał jej z serc polskich nawet rok 1846, który, zdawałoby się, mógł z nich wszystko wyrwać — prócz zwątpienia i rozpaczy: tymczasem ten właśnie rok pobudził Kalinkę do napisania broszury: *Jaką była dawniej Polska?*, poświęconej udowodnieniu, że Polska była państwem, lepszem od innych [1]).

Dopiero po roku 1863 rozwiała się legenda romantyczna o chrystusowości Polski, a rozwiało ją nie co innego, tylko życie: kiedy się nowa próba odzyskania niepodległości z bronią w ręku skończyła nową klęską, instynkt samozachowawczy narodu zaczął wołać o nowy rachunek sumienia narodowego, o rewizję dawnych poglądów na przeszłość. Dokonali zaś tego zadania już nie poeci, tylko uczeni, mianowicie historycy krakowscy, a poczęści pozytywiści warszawscy; na szali nowych poglądów zaważył także niemało Spasowicz.

---

[1]) Sobieski, *Pesymizm i optymizm w historjozofji polskiej (Ateneum Polskie*, 1908, II, 156). Przedruk w *Studjach historycznych* (Lwów 1912).

Na czemże ta zmiana polegała? Jak dawniej poeci dla ratowania narodu poili go wiarą, że jest Chrystusem narodów i że upadek Polski, jeśli wogóle jest winą, to *felicissima culpa,* winą błogosławioną, brzemienną zarodkami szczęśliwej przyszłości, tak teraz, także nie dla czego innego, tylko dla ratowania narodu, poddano jego dawną wiarę nieubłaganej krytyce i, dobadując się przyczyn upadku Polski, znaleziono je nie w dopuście bożym, jako karze za grzechy — i nie w tem, żeby upadek Polski miał być chrystusową ofiarą i stopniem do wzniesienia się na wyżyny apostolstwa moralnego na świecie, tylko poprostu we własnych winach narodu, a mianowicie w płynących z braku rozumu politycznego i dobrej woli potwornych wadach ustroju państwa i rządu oraz w anarchji, płynącej z jakiejś organicznej choroby mózgu czy serca polskiego; z innych przyczyn wymieniano upadek oświaty, złe „położenie i otoczenie“ geograficzne oraz zbyt szerokie rozsiedlanie się na wschodzie.

Bez względu na to, czy poglądy to w szczegółach słuszne, czy nie, — pogląd zasadniczy, że Polska upadła z własnej winy, a nawet samo wszczęcie tej sprawy, stanowi i raz na zawsze stanowić będzie wielką zasługę historyków krakowskich, zarówno naukową, jak obywatelską: zaskarbili oni sobie głęboką wdzięczność społeczeństwa, a przynajmniej mają do niej prawo już przez to jedno, że zrozumieli gwałtowną potrzebę dokonania rachunku sumienia narodowego, że go dokonali i że się przez

to przyczynili do uleczenia niektórych przynajmniej dusz polskich z niejednej szkodliwej ułudy.

Nie da się jednak zaprzeczyć, że ten rachunek sumienia był jednostronny, a poczęści także, jak się zdaje, fałszywy. Jednostronny był dlatego, po pierwsze, że uwzględniał jedynie ciemne strony naszej przeszłości, a przecie człowiek ma sumienie wcale nietylko poto, żeby mu ono wyrzucało grzechy, ale i poto, żeby go napawało słuszną dumą i radością z dobrych uczynków; i dlatego po drugie, że ciemne strony przeszłości upatrywał prawie wyłącznie w ustroju politycznym państwa, nie biorąc dostatecznie pod uwagę innych jego czynników. Fałszywy zaś był ten rachunek dlatego, że przyczyn upadku Polski szukał w tych nawet jej czynach, które, jak to przynajmniej wolno mniemać, były dźwignią jej potęgi.

Ta zaś jednostronność i fałszywość rachunku sumienia narodowego dały w sumie nadmierny pesymizm historyczny, a naród, podobnie jak człowiek, nie chce i nie może długo żyć samemi tylko wyrzutami sumienia. I oto życie, silniejsze zawsze od wszystkich rachunków i rozumowań, znowu zaczęło wołać o ratunek. Usłyszał ten głos w sercu swojem Sienkiewicz: jego *Trylogja* jest potężną i błogosławioną reakcją serca polskiego przeciwko nadmiernemu pesymizmowi w poglądach na przeszłość. Usłyszeli ten głos i uczeni warszawscy [1]),

[1]) Dlaczego nadewszystko w Warszawie powstała reakcja przeciwko szkole historycznej krakowskiej, to wyjaśnił znakomicie Sobieski w pomienionej rozprawie.

i posypały się protesty, już nie uczuciowe, tylko naukowe; Pawiński wprawdzie, podobnie jak Spasowicz, stał twardo przy sztandarach tak zwanej „szkoły historycznej krakowskiej“, ale Korzon, Rembowski, Smoleński, a nadewszystko Askenazy, przeciwstawili się jej stanowczo. Askenazy pisał nawet wręcz, że niedostateczna odporność Rzeczypospolitej była tylko jednym ze spółczynników jej upadku, nie zaś przyczyną „ani jedyną, ani wystarczającą, ani nawet główną“ “ [1]).

II

Wybuchła wojna. Sprawa polska ukazała się ponownie na widowni europejskiej, z której, miejmy nadzieję, już nie zejdzie. I oto znowu nie „czysta nauka“, nie miłość prawdy, tylko samo życie pobudziło umysły polskie do syntetycznego ujęcia dziejów ojczystych, a nadewszystko do ich oceny ze stanowiska wartości życiowych: czy Polska, która ma zmartwychwstać jako państwo, zasłużyła sobie na to swoją przeszłością państwową i wogóle kulturalną? to jest, czy w jej historji są wartości, które służyć mogą niejako za rękojmię, że odbudowa polityczna Polski nie będzie efemerydą? Oto pytanie, które życie poprostu narzuciło umysłom nietylko uczonych, ale wszystkich myślących i czujących

---

[1]) Przedmowa do nowego wydania *Polski w czasie trzech rozbiorów* Kraszewskiego (Warszawa, 1902); to samo we *Wczasach historycznych* II, 50—51.

Polaków i zmusiło je do rewizji dawnych poglądów na przeszłość Polski wogóle, a na przyczyny jej upadku w szczególności.

A jak na powstaniu tego pytania, tak i na odpowiedzi na nie musiało zaważyć życie: instynkt samozachowawczy narodu, jego wola, jego serce, słowem całe jego jestestwo duchowe, wstrząśnięte do głębi straszliwą wojną, zaczęło wołać i woła o niepodległe państwo z tak przemożną siłą, że się jej nawet najkrytyczniejsze umysły oprzeć nie mogły, że musiały, świadomie czy nieświadomie, dążyć do takiej odpowiedzi na to pytanie, któraby nietylko nie stawała wpoprzek pędowi życiowemu narodu, ale była mu pomocą, uprzątając mu z drogi wszystkie przeszkody.

Owocem myśli naukowej, pracującej w takim właśnie nastroju ducha, jest słynna rozprawa znakomitego uczonego, Oswalda Balzera, *Z zagadnień ustrojowych Polski*[1]). Z poglądami „szkoły historycznej krakowskiej“ zrywa tu autor już stanowczo i bezwarunkowo, na podstawie bowiem porównania ustroju politycznego i społecznego Polski z ustrojem wielu innych państw i państewek współczesnych dochodzi do przekonania, że ustrój dawnej Polski był, jak na swój czas, „wartością naogół dodatnią“, że więc pogląd, jakoby istotna przyczyna upadku Polski tkwiła w wadliwości ustroju państwowego i wogóle we własnych jej winach, jest fałszywy, że

---

[1]) *Studja nad historją prawa polskiego,* tom VI, zeszyt 2 Lwów 1915.

„właściwą rozstrzygającą przyczyną“, „istotną *causa efficiens*“, „jest pożądliwość złączonych, więc przemożnych, na zgubę Polski sprzysiężonych sąsiadów“. Wobec takiego poglądu można śmiało nazwać tę rozprawę wyrazem skrajnego optymizmu historycznego [1]).

W tym samym nastroju ducha obmyślił swą rozprawę, p. t. *Dwie rocznice*, głośny autor *Ech prawieku* i *Postępu ludzkości*, J. K. Kochanowski [2]), który na pytanie: „Co uczyniła Polska dla świata?“ — odpowiada, że obdarzyła go „wolnym wewnętrznie człowiekiem pełnym, jako źródłem potęgi nietracącego wśród klęsk najcięższych mocy swej — narodu“; kiedy bowiem Zachód europejski „urabiał ideał swój w zespole psychicznym zbiorowości ludzkiej“, a Wschód — „w widomym zbiorowości tej przedstawicielu koronowanym“, Polska urabiała swój ideał w „wolnem indywiduum ludzkiem, we wnętrzu własnem

---

[1]) Dlatego to właśnie tak mocno przemówiła ta rozprawa, pomimo swego tonu ściśle naukowego, do natur emocjonalnych, czego dowodem jest np. artykuł piszącego te słowa, p. t. *Z powodu studjum profesora Balzera*, ogłoszony w roku 1916 *w Roku Polskim*, w *Szkole Polskiej* i w *Tygodniku Ilustrowanym*.

[2]) *Dwie rocznice (charakterystyka historyczno - psychologiczna Polski w świetle rozwoju dziejowego Europy)*, — odczyt, wygłoszony na posiedzeniu publicznem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego dnia 25 listopada 1916 r., drukowany w *Roczniku Towarzystwa Naukowego Warszawskiego* (rok IX, 1916, Warszawa 1917) oraz w książce *Trzy odczyty o Polsce* (tamże 1917).

człowieka“, i tym sposobem wytworzyła typ dziejowy, który „jest na skali idealizmu typem najwyższym“. „Polska — to nie przygodne widzimisię warchołów politycznych, lecz... specyficzna w dziejach Europy, a wręcz wyjątkowa, kultura wolności wewnętrznej człowieka“. Prawda, mówi Kochanowski, rozwijała się ta kultura kosztem siły zbiorowości państwa i społeczeństwa, i to stanowi „ciężką winę“ Polski: niemniej przeto Polska tę kulturę wolności wewnętrznej wykołysała i wychowała, stworzyła moralne państwo, bo oparte nie na przemocy względem obcych i nie na przemocy względem swoich, tylko na dobrej woli zrzeszonych dobrowolnie jednostek. Przez to wszystko Polska zdaniem Kochanowskiego o całe wieki wyprzedziła świat — i dlatego właśnie upadła, bo stanęła oko w oko wobec państw innego, idealnie niższego typu, państw, których państwowość rozwijała się kosztem wolności wewnętrznej jednostek.

Podobny, albo nawet taki sam, pogląd na przeszłość Polski wypowiedział utalentowany publicysta Antoni Chołoniewski w niezmiernie popularnym dzisiaj zarysie p. t. *Duch dziejów Polski*[1]). Różnica polega, ściśle biorąc, jedynie na tem, że, kiedy Kochanowski rozpatruje przeszłość Polski pod kątem widzenia swojej własnej historjozofji, Chołoniewski obchodzi się bez podłoża filozoficznego; ale ostateczne wnioski są te same: Polska wytworzyła naj-

---

[1]) Wydanie pierwsze — Kraków 1917; trzecie — tamże, 1921. Są także przekłady: niemiecki i francuski.

wyższy idealnie, bo najlepszy moralnie, typ historyczny państwa, przez to wyprzedziła świat — i właśnie dlatego upadła. I jak Kochanowski dawne poglądy na przeszłość Polski, wygłaszane „w dobie t. zw. pracy organicznej“, napiętnował mianem „bezwiednej próby samobójstwa własnych ideałów dziejowych“, tak Chołoniewski twierdzi, że „szkoła historyczna krakowska“, „poczęta niezawodnie z gorącej troski patrjotycznej, ale i z niewolniczego ubóstwienia silnej ręki i silnej władzy,... podcięła jeszcze bardziej zwątloną siłę duchową narodu“ i że „oszukała nas, potępiając ryczałtem drogi, któremi Polska szła w epoce, poprzedzającej rozbiory“ [1]).

---

[1]) Rewizją poglądów na przeszłość Polski zajął się także Artur Górski w rozprawie, p. t. *Ku czemu Polska szła?*, której dotychczas ukazały się dopiero dwie części w książce zbiorowej, p. t. *Godło* (dwa tomy, Warszawa 1915 i 1916). Autor doprowadził swoje rozważania do początków XVII wieku; stanowisko swoje względem „szkoły historycznej krakowskiej“ określa w tych słowach: „Pesymizm historyków ostatniej doby wybijał młodemu pokoleniu podstawę z pod nóg, niemało się też przyczynił do przygnębienia energji narodowej i do zagubienia instynktu. Nie umiano, podnosząc głos w imię dziejów, wniknąć natyle w głąb, gdzie się odległa nawet przeszłość odnajduje żywa we współczesnym instynkcie moralnym, we współczesnym nawet kształcie życia, słowem, gdzie się krew żywych wiąże z krwią pokoleń minionych. Nie umiano nawiązać łączności między życiem bieżącem a całą przeszłością narodu; a skutek zaś tego był ten, że współczesne nam pokolenia poczuły się, jak rozbitki na wyspie, oderwane od gruntu przeszłości, od siebie rozpoczynające istnienie“ (II, 73). W jakim duchu odpowie autor na pytanie, mieszczące się w tytule rozprawy, wolno się domyślać już teraz — z tego, co autor mówi o ustroju państwo-

Mówiąc nawiasem, te poglądy Kochanowskiego i Chołoniewskiego nie są nowością w naszej historjografji, ten sam bowiem zasadniczy pogląd na główne wartości kulturalne naszych dziejów wypowiedział już dawno przed nimi — Mickiewicz w *Prelekcjach paryskich* [1]).

III

Rozprawa Balzera i zarys Chołoniewskiego pobudziły w roku 1917 grono młodszych historyków krakowskich do zorganizowania w Krakowie cyklu odczytów o przyczynach upadku Polski [2]). Ich zada-

---

wym Rzeczypospolitej: powtórzywszy za Mickiewiczem, że Polska w swoim rozwoju dziejowym dążyła „do utworzenia społeczeństwa, polegającego na wewnętrznym popędzie i dobrowolności“, autor dodaje od siebie: „Taki ustrój państwowy z wielkich wychodził zamierzeń; ale nie rozszerzenie granic Rzeczypospolitej miały one na myśli, na celu. Był w nich jakiś pęd w otchłanie wolności duchowej, jakieś dążenie do absolutu wolności, do jej doskonałych ustanowień“ (I, 220); ku temu to zdaniem autora Polska szła.

[1]) Ob. nadewszystko wykłady z dnia 7 stycznia i 17 maja roku 1842, także zakończenie wykładu z dnia 28 grudnia r. 1841. Myśl, że Polska wskutek swego przedwczesnego rozwoju po chrześcijańskiej była (już w XVII wieku) państwem, odosobnionem w Europie, której dzieje potoczyły się po linji polityki niechrześcijańskiej, — tę myśl wypowiedział Mickiewicz już na ostatnim wykładzie kursu pierwszego (29 czerwca r. 1841). Trudno przypuścić, żeby się nasi autorowie nie powołali na Mickiewicza, gdyby znali jego wywody.

[2]) Odczyty te odbyły się na początku maja r. 1917 w auli Uniwersytetu Jagiellońskiego wśród ogromnego natłoku publiczności. Wygłosilli je: Papée (historjografja porozbiorowa), Romer

niem była, jak się wyraził jeden z prelegentów, nie „bezwzględna apologetyka naszej przeszłości“, tylko chęć wydobycia prawdy. W jakimże stosunku znajduje się ta „prawda“ do „prawd“, głoszonych przez „szkołę historyczną krakowską“, i w jakim stosunku znajduje się ta „chęć wydobycia prawdy“ do dzisiejszego życia narodowego i jego potrzeb?

Z niektóremi poglądami „szkoły historycznej krakowskiej“ wzięto rozbrat stanowczy. Uczony geograf (Romer) dowodził, że dawne państwo polskie stanowiło jedną całość geograficzną, że więc mamy prawo już nie wierzyć, aby złe „położenie i otoczenie“ było jedną z głównych przyczyn upadku Polski. Inny uczony (Halecki) bardzo pięknie i wymownie zbijał pogląd, jakoby inną główną przyczyną była ekspansja Polski na Wschód — i wyjaśniał, że

---

(położenie geograficzne Rzeczypospolitej), Halecki (unje), Bujak (siły gospodarcze), Kutrzeba (siły państwowe), Kallenbach (oświata w epoce upadku), Konopczyński (stosunki polityczne w dobie pierwszego rozbioru), Tokarz (stosunki polityczne w dobie drugiego i trzeciego rozbioru). Rekapitulację tych odczytów powierzono — z powodu nieobecności Smolki — piszącemu te słowa; szkic niniejszy jest właśnie tą rekapitulacją, wygłoszoną jako odczyt ostatni, ale przed oddaniem do druku nieco uzupełnioną i przerobioną. W roku 1918 wszystkie te odczyty ukazały się w osobnej książce p. t. *Przyczyny upadku Polski* (Kraków). Wywołały one, rzec można, całą literaturę, żeby wymienić tylko pracę Balzera *Z zagadnień ustrojowych Polski, nowe spostrzeżenia i uwagi* (Warszawa — Kraków 1920); rozprawę Bobrzyńskiego *Nasi historycy podczas wojny* (Kraków 1920, odbitka z *Czasu*); replikę Chołoniewskiego *O kierownicze ideje przeszłości* (Kraków 1919, odbitka z *Głosu Narodu*, drukowana jako rękopis).

sposób tej ekspansji był taki, iż wolno ją nam poczytywać za nieśmiertelną chwałę naszej przeszłości.

Ale mniejsza o to. Sprawą ze wszystkich najważniejszą, z życiem jak najściślej związaną, było, jest i będzie pytanie: czy Polska upadła z własnej winy, a jeżeli z własnej, to z jakiej? Otóż odpowiedź, jaką dały na to pytanie odczyty krakowskie, chociaż od nadmiernego pesymizmu „szkoły historycznej krakowskiej“ odbiegła czasem dosyć daleko, odbiegała nierównie dalej od nadmiernego optymizmu autora rozprawy *Z zagadnień ustrojowych Polski.* Przyznano otwarcie, że dawna Polska, chociaż się zdobyła na silniejszą, niż inne państwa europejskie, jedność państwową, nie wytworzyła jednak ani jedności rządowej, ani sprężystości rządu, uniemożliwiały ją bowiem: zła organizacja elekcji, *liberum veto* i brak subordynacji niekarnych i zbyt mało odpowiedzialnych urzędów. Lecz za źródło tych wszystkich braków — i to jest zapatrywanie, różne od poglądu „szkoły krakowskiej“ — poczytano nie sam ustrój, nie taką, a nie inną, formę rządu, tylko niezdolność, czy też niedostatek dobrej woli, do spełniania obowiązków państwa: gdyby je spełniano, państwo nawet przy tym ustroju, jaki miało, mogłoby się ostać [1]). A co do sił gospodarczych dawnej Polski, t. j. co do tych podstaw państwa, o których „szkoła

---

[1]) Poglądy swoje, wygłoszone w odczycie, należącym do pomienionego cyklu, wypowiedział Kutrzeba już wcześniej i uzasadnił je szczegółowiej w swoich wykładach powszechnych Uniwersytetu Jagiellońskiego, które wydał p. t. *Charakterystyka państwowości polskiej,* Kraków 1916.

historyczna krakowska“, wyjaśniając przyczyny upadku Polski nadewszystko czynnikami politycznemi, nie brała dostatecznie w rachubę, — to i w tej dziedzinie nie zatajono prawdy i przyznano, że w epoce, poprzedzającej epokę rozbiorów, upadek polskiego życia gospodarczego był głębszy i dłużej trwający, niż gdzie indziej; że polski system monetarny i podatkowy zarówno, jak skarbowy i wojskowy, był wadliwy, że potędze mocarstw sąsiednich Polska „przeciwstawiła bezmyślnie państwo bez administracji, bez skarbu i bez wojska“. Powiedziano wreszcie słuchaczom gorzką prawdę o stanie oświaty w Polsce przed epoką upadku, nie oszczędzając ani domu, ani szkoły, ani stanu, ani urzędu, ani godności, ani głów, ani serc.

To jednak otwarte wyznanie popełnionych win nie przeszkodziło prelegentom krakowskim do pokazania odwrotnej strony medalu, t. j. do uwydatnienia tych ogromnych postępów, jakie na każdem polu uczyniła Polska w przeddzień swego upadku państwowego. „Po reformach, — mówił Kutrzeba — zwłaszcza po konstytucji majowej, Polska nietylko dorównała wartością państwowości innym państwom ówczesnej kontynentalnej Europy, lecz je przewyższyła“; co więcej, „ona jedna obok Anglji wyratowała zasadę udziału społeczeństwa w rządach, w sejmie, administracji i samorządzie“. Bujak zaś dał świadectwo tej niezbitej i radosnej prawdzie, że od pierwszego rozbioru polskie „siły gospodarcze zdumiewająco szybko rosną“, że „odrodzenie jest wszechstronne i całkowite“, że „moment bezwład-

ności, tak politycznej, jak gospodarczej, już został przezwyciężony".

A cóż dopiero powiedzieć o dziedzinie oświaty! I o jej odrodzeniu nie zapomniano; ale bo też na żadnem innem polu nie odradzała się Polska w epoce rozbiorów tak wyraźnie i tak wspaniale. Nie mogąc już poprzestawać na własnych siłach, udała się po ratunek tam, skąd zawsze płynęła do niej rzetelna oświata, do kultury romańskiej, tym razem nie do Włoch, jak w epoce humanizmu, tylko do Francji. Stamtąd to płynie do nas w XVIII stuleciu wielka kultura epoki oświecenia. Jaki był rezultat? A oto jaki. Przed oświeceniem — ogłupiająca i demoralizująca szkoła jezuicka, Akademja krakowska, zajęta niekoniecznie z jej zadaniami naukowemi licującą, a jeśli wierzyć Kołłątajowi, to i niezbyt czystą, aferą kanonizacji św. Jana Kantego [1]); dzięki oświeceniu — *Collegium nobilium* Konarskiego, Komisja Edukacyjna, pierwsze na bożym świecie ministerjum oświaty, ze swoją mądrą, postępową, obywatelską szkołą, i Uniwersytet Jagielloński z Janem Śniadeckim, który był tak niegrzeczny wobec tradycji kościelnej i szkolnej, że już nie wierzył ani w głupotę, ani w bezbożność Kopernika.

Zresztą niema co długo o tem wszystkiem mówić: dzięki Korzonowi i Smoleńskiemu wiemy przecie dzisiaj już wszyscy, że się Polska za Stanisława Augusta zaczęła na każdem polu odradzać — i słusznie powiedziano o pomnikowem dziele Korzona, że, cho-

---

[1]) Kołłątaj, *Stan oświecenia w Polsce*, część druga, § 27.

ciaż nie było w zamiarze swoim „aktem politycznym“, było jednak „zdarzeniem politycznem“ [1])— i to ogromnej, a błogosławionej doniosłości, bo przywracało duszom polskim wiarę we własne siły.

Sprawiedliwość każe jednak wyznać, że odrodzenie Polski w epoce upadku państwowego nie było ani zupełne, ani powszechne. I nie wolno zapominać o tym fakcie historycznym, że, jak to wykazał Smoleński, konfederacja targowicka miała wśród tłumów szlacheckich większą popularność, niż konstytucja 3 maja, i że szlachta, niezadowolona z postępowych szkół Komisji Edukacyjnej, tęskniła do jezuitów, których zakon skasowala nakoniec mądrość i sprawiedliwość papieża, a których resztki, nieposłuszne Stolicy Apostolskiej, tułały się po zabranych ziemiach polskich i znalazły przytułek pod opiekuńczemi skrzydłami imperatorowej moskiewskiej i pod gościnnym dachem króla pruskiego. Dosyć, że się odrodzenie zaczęło — i że te początki, uwieńczone ustawą majową, były tak rzetelne, tak wspaniałe, że, zdawało się, mogły posłużyć do trwałej przebudowy państwa. Dlaczego nie posłużyły? Dlatego, że na to nie pozwolono. Kto nie pozwolił? Nie my. My byliśmy podobni do chorego, który zachorował wprawdzie z własnej nieopatrzności, ale który się nakoniec opatrzył i zaczął leczyć; już wstawał z łóżka, już chodził o własnych siłach, — lecz wtedy przyszło trzech sąsiadów, chciwych na jego ojcowiznę,

---

[1]) Balasits, *Polityka, prawo i etyka* (w *Roku Polskim*, wrzesień 1917, str. 73).

którzy już dawniej, jak mogli, tak odpędzali lekarzy od jego łóżka, a teraz, kiedy wstał, to go zamordowali. Jak się ten ich postępek nazywa?

Nie znam na was hańby słowa,
Nie, że język mój ubogi,
Lecz, że boską ludzka mowa,
Nadto piękna — czysta — święta,
Bo z anielskich krain wzięta,
By was nazwać po imieniu!

IV

Więc ostatecznie jaka była przyczyna upadku Polski: własna nieopatrzność czy cudza zbrodnia? Zdawałoby się, że, jeśli idzie o przyczynę ostateczną, o *causa efficiens*, to odpowiedź może być tylko jedna: „Polska uległa w swoim czasie prostej przemocy, a faktu tego żadna dialektyka zmienić nie zdoła“ [1]). Dobrze, ale przecie przyczyna ostateczna jest tylko końcowem ogniwem w całym łańcuchu przyczyn, przecie każda *causa efficiens* ma także swoją *causa efficiens*. A jeżeli tak, to wolno zapytać: dlaczegoż to sąsiedzi rzucili się na Polskę? Czy tylko dlatego, że byli zachłanni? Nie, ale i dlatego jeszcze, że Polska była słaba. Słyszy się często: Polska była sama jedna, a wrogów miała trzech; więc upadłaby i tak, chociażby nawet była silna. Nieprawda: gdyby Polska, która przecie była nie

---

[1]) Kochanowski, *Dwie rocznice (Rocznik Tow. Nauk. Warsz.* IX, 139).

jakiemś tam drobniutkiem państewkiem, tylko wielkiem państwem, miała siłę, to nie byłaby sama jedna, bo miałaby sprzymierzeńców; silna bowiem Polska byłaby potrzebna innym państwom, a słaba Polska nie była im potrzebna. Jeżeli ten bieg myśli jest logiczny, to pytanie, jaka była przyczyna upadku Polski, wolno będzie ująć tak: dlaczego Polska była słaba, a raczej dlaczego silną być przestała?

Zupełnie ścisłą, całkiem pewną odpowiedź na to pytanie może dać już nie nauka historji, tylko historjozofja, socjologja, słowem — filozofja, a raczej mogłaby dać ścisłą i pewną odpowiedź, gdyby w dziedzinie badań nad życiem ludzkiem była nauką ścisłą. Do tego jednak jeszcze daleko, bardzo daleko! Przecie dotychczas jeszcze niema zgody pomiędzy wyznawcami determinizmu a indeterminizmu, niema zgodnej odpowiedzi na pytania: od czego ostatecznie zależą czyny ludzkie, których suma nazywa się historją? czy zdarzenia historyczne są wynikiem warunków zewnętrznych, czy różnorodnych gałęzi pracy ludzkiej, podejmowanej i wykonywanej przez wolną wolę człowieka, czy też jednocześnie od jednych i drugich? a jeżeli tak, to w jakiej mierze od jednych, a w jakiej od drugich? czy czasem historja nie biegnie w tym kierunku, że świadoma swoich celów i środków wolna wola ludzka wywalcza sobie, im dalej w czas, tem większe władztwo nad czynnikami zewnętrznemi, mechanicznemi, wyzyskując je dla swoich celów coraz umiejętniej? Bez odpowiedzi na te wszystkie i inne jeszcze pytania nie będzie można dać ścisłej, dokładnej, naukowej

odpowiedzi na pytanie, dlaczego silna niegdyś Polska silną być przestała.

Ale odpowiedzi na pytania, dotyczące życia, dają ludziom, na wielkie ich szczęście, nietylko filozofowie, którzy nigdy nic na pewno nie wiedzą, ale także oni sami, zwyczajni ludzie. A zwyczajni ludzie, o ile im nie obałamuciła głów, nie znieczuliła sumień, nie osłabiła woli opacznie pojęta doktryna determinizmu historycznego, o ile nie są fizycznemi i moralnemi niedołęgami, wierzą mocno w to, że sprawcami swego losu są przedewszystkiem — oni sami, że oni sami ponoszą przeważną odpowiedzialność za swoją przeszłość i teraźniejszość i że oni sami budują sobie przyszłość.

Otóż, jeśli na pytanie, dlaczego Polska silną być przestała, zechcemy odpowiedzieć z tego stanowiska, to znaczy ze stanowiska nie „rozumu czystego", który, jeżeli jest logiczny i uczciwy, zakreśla sobie ciasne szranki dla swej działalności, tylko „rozumu praktycznego", który śmiało wylatuje poza te szranki, na skrzydłach fantazji i uczucia, a nadewszystko na skrzydłach woli do życia i wiary w jego wartość, — to odpowiedź będzie brzmiała: dlatego, że Polacy nie umieli i nie chcieli zbudować silnej Polski; czyli, co na jedno wychodzi: upadek Polski jest w swojej, nie ostatecznej, tylko pierwotnej przyczynie, w swojej istotnej, najgłębszej *causa efficiens*, własną winą Polaków. A od czego zależy umienie i chcenie? Od charakteru, który, rozumie się, jak w poszczególnym człowieku, tak i w całym narodzie ma swoje cechy przyrodzone, zależne od wa-

runków biologicznych i jak się tam one inaczej nazywają, ale którego całokształt zależy także, i to w ogromnej mierze, od wolnej i świadomej pracy nad sobą jednostki czy narodu.

Otóż znamienną jest rzeczą, że w odczytach krakowskich, w niektórych przynajmniej, ta nuta pobrzmiewała wyraźnie. Jeden z prelegentów (Bujak) wygłosił pogląd, że, chociaż w upadku Polski czynniki gospodarcze odegrały wybitną rolę, to jednak nie były pierwiastkiem rozstrzygającym, jak nie były nim ani cechy rasowe szlachty czy całej ludności, ani położenie geograficzne, że natomiast czynnikiem decydującym był „brak silnej i rozumnej woli do utrzymania się przy niepodległości państwowej“ i że, kiedy się wreszcie ta wola obudziła, było już za późno. A inny prelegent (Kutrzeba) mówił, że, chociaż Polska „trudniejszą wybrała drogę dla rozwoju swej państwowości“, to jednak nawet przy tej formie mogłaby ocalić swoją państwowość, gdyby społeczeństwo było rzetelnie oświecone, gdyby miało rozum polityczny i „wyrobienie ducha publicznego“ [1]). Niechaj wolno będzie już tutaj wtrącić, że, gdyby miało rozum polityczny, toby sobie jednak trudniejszej drogi dla rozwoju swej państwowości nie obrało. Ale mniejsza z tem; idzie o to, że te wszystkie wymienione przez prelegentów warunki, których posia-

[1]) Ta myśl, że przy wyrobieniu ducha publicznego Polska mogłaby się doskonale ostać jako państwo, nawet przy tej jego formie, którą sobie obrała, jest także już w *Prelekcjach paryskich* Mickiewicza, mianowicie w jego nauce o „egzaltacji politycznej“.

danie uniemożliwiłoby upadek Polski, streszczają się w pojęciu charakteru.

Czy to myśl nowa? Ależ rozumiano ją u nas już bardzo dawno! Żeby nie sięgać w wieki średnie, gdzieby ją także nietrudno było wyszukać (oczywiście w zabarwieniu teologicznem), — od czego zaczął Modrzewski swoje dzieło *O naprawie Rzeczypospolitej?* może od praw? albo od skarbu? albo od wojska? Nie — od obyczajów! Dlaczego? Bo rozumiał, że bez siły duchowej obywateli żadne państwo, bez względu na postać rządu, trwale istnieć nie może. Zawdzięcza zaś Modrzewski ten swój pogląd nietyle może nawet filozofji starożytnej, ile własnemu zdrowemu rozsądkowi i — nauce chrześcijańskiej; bo przecie jednym z największych czynów chrześcijaństwa w historji kultury jest wysunięcie na samo jej czoło pierwiastku moralnego oraz utrwalenie w duszach ludzkich wiary w wolną wolę i poczucia odpowiedzialności za własne czyny. A czy nie tę samą myśl, co Modrzewski, wypowiedział Mickiewicz w słowach: „Każdy z was w duszy swej ma ziarno przyszłych praw i miarę przyszłych granic“? Czy nie ta sama myśl przyświecała obydwóm mądrym i szlachetnym nauczycielom narodu polskiego ostatnich czasów, Szczepanowskiemu i Witkiewiczowi? A twórcy „szkoły historycznej krakowskiej“, czy się nie tą samą myślą, jedyną logiczną i jedyną zbawczą, kierowali? Może nie docenili dodatnich stron historji naszej, może przecenili niektóre czynniki, które poczytywali za przyczyny upadku Polski, ale nie pomylili się, kiedy, nigdy nie przecząc faktowi

zachłanności sąsiadów, składali jednak odpowiedzialność za upadek Polski na jej własny naród i kiedy, co za tem pójść musiało, jużto pośrednio, jak Szujski i Bobrzyński, już bezpośrednio, jak Kalinka i Tarnowski, pociągali do odpowiedzialności, jako głównego winowajcę, charakter narodu [1]).

Tak, nie pomylili się, i faktu tego żadna dialektyka zmienić nie zdoła, a wszelka dialektyka, która, jak to dzisiaj jest w modzie, zmienić ten fakt usiłuje, jest, jeśli nie dla nas wszystkich, to dla naszego łatwowiernego ogółu, który tak lubi tanie krople na wyrzuty sumienia i różne narkotyki na uśpienie myśli krytycznej, szkodliwa i zgubna, bez względu na to, czy płynie ze szczerego przekonania i ze szlachetnego zamiaru przyniesienia ogółowi pożytku, czy z poglądów nieszczerych i z tak pospolitej u nas od wieków żądzy taniej popularności; bo, że niejedna krytyka poglądu, iż Polska upadła

---

[1]) Warto zaznaczyć, że najznakomitszy i najzasłużeńszy z tych wszystkich historyków naszych, którzy się sami przeciwstawiali twórcom „szkoły historycznej krakowskiej“, ten sam, który tak ostro przeciwko niej wystąpił na zjeździe historyków polskich we Lwowie w roku 1890, i ten sam, który się swojemi *Wewnętrznemi dziejami Polski za Stanisława Augusta* najskuteczniej ze wszystkich historyków przyczynił do zwalczenia nadmiernego pesymizmu „szkoły historycznej krakowskiej“, Korzon, nigdy nie zatajał swego głębokiego przekonania, że Polska upadła z własnej winy, a raz nawet wyraził się tak: „Mógłbym z własnych badań historycznych pokusić się o charakterystykę popędu samobójczego, jaki objawia się w narodzie polskim od połowy XVIII wieku, a trwa niestety do dziś dnia“. *(Głosy w sprawie bezrobocia szkolnego,* Warszawa 1905, str. 11).

z własnej winy, że niejedna apologja Polski wypłynęła z tej żądzy, to nie ulega wątpliwości. Zgrzeszyła „szkoła historyczna krakowska“ nadmiernym pesymizmem, nie uwydatniając należycie tych wartości kulturalnych, które wytworzyła dawna Polska: dobrze; ale czy dzisiejsi apologeci naszej przeszłości nie grzeszą nadmiernym optymizmem, albo zupełnie przemilczając jej strony ujemne, albo nawet dopatrując się w nich jakichś pierwiastków idealnych, jakichś szlachetnych dążeń do wysokich ideałów humanitarnych, w których realizacji Polska miała wyprzedzić inne narody? Ależ nawet gdyby tak było naprawdę i gdyby nawet owo dążenie do wysokich ideałów humanitarnych, stanowiące rzekomo idealną sprężynę życia publicznego dawnej Polski, było zupełnie świadome, płynące naprawdę z ukochania humanitarnego ideału, a nie, jak to było w rzeczywistości, raczej przypadkowe, płynące z pobudek wcale nie idealnych, bo egoistycznych, i z braku zmysłu politycznego, — to jeszcze i wtedy nawet należałoby to dążenie nazwać ze stanowiska życia praktycznego nietylko nierozsądkiem, ale wręcz grzechem! Bo grzechem jest zapominać o tem, że naród tylko wtedy może owocnie dążyć do ideału i być jego apostołem, kiedy sobie jednocześnie buduje mocne, realne, to znaczy odpowiadające wymaganiom teraźniejszości, a w każdym razie nie wybiegające za daleko w przyszłość, podstawy życia państwowego i kiedy go sobie innym narodom odebrać nie pozwala. Nie, upatrywać w tem, że Polska w swojem rzekomem dążeniu do wytworzenia typu

dziejowego, który „jest na skali idealizmu typem najwyższym“, obrała sobie „trudniejszą drogę dla rozwoju swej państwowości“ — i upatrywać w tem wielkość naszej przeszłości, a choćby tylko mniemać, że pomimo tej trudnej drogi Polska byłaby mogła ocalić swoją państwowość, gdyby miała tak wielkiego ducha poświęcenia, żeby móc tą trudniejszą drogą bezpiecznie kroczyć, — taki pogląd trąci stanowczo nadmiernym optymizmem, czy też... sofisterją! Z równą słusznością możnaby, naprawdę, loty Ikara poczytywać mu za wielką zasługę, zapominając o tem, że on przecie jedynie przez nieopatrzność dziecięcą, wcale nie z chęci dostania się do nieba, wzleciał w przestwory niebieskie; i z równą słusznością możnaby mówić, że Ikar byłby mógł nie spaść, gdyby sobie rękami zasłaniał ramiona, aby mu słońce nie roztopiło wosku, którym sobie skrzydła do ramion przylepił.

A kto wie, co z dwojga złego jest dla duszy mniejszem niebezpieczeństwem, czy trzeźwienie jej nadmiernym pesymizmem, czy upajanie jej przesadnym optymizmem! Kto wie, czy nie ma słuszności pewien zapomniany moralista polski, kiedy mówi: „Żaden jeszcze satyryk nie zaszkodził swemu narodowi; ale niemasz prawie narodu, któregoby jakiś poeta lub pisarz-panegirysta, często najnieświadomiej, na złą drogę, choćby chwilowo, nie zawiódł; a jeżeli już gdzie, to u nas właśnie, pochlebstwo i tajenie wad najwięcej złego sprowadziło“ [1]). Prawda,

---

[1]) Kaliszewski, *Moi kochani rodacy* Warszawa 1888;

nie da się zaprzeczyć, że w pewnych chwilach, wśród zbiegu wyjątkowych okoliczności, idealizacja historji narodowej, jak to już widzieliśmy, mówiąc o mesjanizmie romantycznym, może być czynnikiem dodatnim, koniecznie nawet potrzebnym do zachowania jednej z najwyższych wartości, — wiary w siebie. Ale czy obok wiary w siebie, która na szczęście nie uleciała z naszych dusz, obok świadomości, żeśmy dla świata jednak coś zrobili, nie jest nam nieodzownie potrzebna jasna świadomość ujemnych stron naszej przeszłości dziejowej, — dzisiaj zwłaszcza, kiedy, jeżeli nas głowy i serca nie mylą, Polska wstępuje w nową epokę swego bytu historycznego, kiedy niedługo już może odzyska naprawdę niepodległość, którą utraciła wskutek cudzej zbrodni, ale z własnej winy? Czy podobna, żeby nowa Polska była taka sama, jak dawna? żeby i nowej Polsce brakowało i rozumu politycznego, i ducha ofiarności, i silnej, a wytrwałej woli, i ducha szczerze demokratycznego, i wogóle tych wszystkich warunków, które są nieodzownie potrzebne do stworzenia i zachowania mocnego i sprawiedliwego państwa, tych wszystkich wartości moralnych, na których wytwarzanie dawna Polska umiała się wprawdzie zdobywać, ale tylko Polska odświętna, nie codzienna, — tylko w chwilach zapału i porywu patrjotycznego? Nie daj, Boże! I, kto wie, czy dzisiaj, w przededniu nowego życia, nie dużo więcej

---

przypomniał tego pisarza Ochorowicz w niżej wymienionej książce.

pożytku, niż *Duch dziejów Polski* i inne apologje naszej przeszłości, przyniesćby nam mogło pośmiertne dzieło Ochorowicza, zawierające w sobie studjum o wadach naszego charakteru narodowego? [1]).

Taką, jak byłaś, nie wstaniesz z mogiły!
Nie wrócisz na świat w dawnej swojej krasie:
Musisz porzucić kształt przeszłości zgniły,
Na którym teraz robactwo się pasie.

Musisz zatracić niejeden rys miły
I wdzięk, w dawniejszym uwielbiany czasie...,
Lecz nową postać wziąć i nowe siły
I nowych wieków oręż mieć w zapasie!

Grób cię nie odda światu — widmem bladem,
Z mogilnej pleśni i zgnilizny plamą,
Do wnętrza śmierci przesiąkniętą jadem;

Lecz przystrojona w królewski diadem
Musisz do życia wkroczyć życia bramą:
Musisz być inną — choć będziesz tą samą!

---

[1]) *Psychologja-Pedagogika-Etyka. Przyczynki do usiłowań naszego odrodzenia narodowego,* Warszawa 1917. Ogół nasz niestety ma fałszywe pojęcie o Ochorowiczu; o tem, że się zajmował hipnotyzmem i medjumizmem, wiedzą wszyscy i prawie wszyscy śmieją się z tego; ale o tem, że był to jeden z najsamodzielniej myślących ludzi w Polsce i że w życiu umysłowem całego jednego pokolenia młodzieży polskiej (przynajmniej w Warszawie) odegrał, jako budziciel myśli, rolę niemniej z pewnością doniosłą i niemniej pożyteczną, jak Świętochowski, a to przez swoje książki i rozprawy, odczyty i pogadanki z zakresu psychologji, a nadewszystko przez swoją polemikę z bezkręgową i bezkostną, nudną, jak flaki z olejem, mdłą, jak lukrecja z mydłem, filozofją „idealno-realną“ Struvego, — o tem wszystkiem wie się u nas bardzo mało!

Asnyk ma słuszność. Polska będzie tą samą, bo się za skarby świata całego nie może, nie zechce i nie powinna wyrzec swojej polskiej duszy, w której tyle jest prawdziwych skarbów! Ale musi być inną, bo musi wykorzenić ze swej duszy te chwasty, które ją przyprawiły o śmierć polityczną.

Ale czy tylko te? Ach, nie! Bo w niewoli narosły chwasty nowe. Niewola to w jednych duszach polskich podniosła uczucie nienawiści wroga niemal że do godności cnoty i obowiązku patrjotycznego, a w innych zabiła patrjotyzm i zastąpiła go lojalnością względem obcych bogów, która nieraz przestawała być smutną koniecznością i środkiem do walki o byt narodowy, a stawała się chętnem uczuciem i środkiem do karjery. Niewola to wiele dusz polskich, tak dawniej rozkochanych w wolności, tak rogatych i bogatych, zatruła jadem służalstwa i niewolniczej potulności, która

Jest psu zasługą, człowiekowi grzechem.

Niewola to zdziałała, że Polak, którego pierś napawała się dumą radosną na myśl, że się obce „ziemie i księstwa wielkie... z Koroną zjednoczyły i w jedno ciało zrosły“, doniedawna z trudnością, a nawet jakby z oporem i niechęcią, oswajał się z myślą, że zjednoczenie i zrośnięcie w jedno ciało ziem, od wieków polskich, jest jego świętem i nieprzedawnionem prawem. Niewola to sprawiła, że, kiedy dawniej Polak posądzał naiwnie własnego pana o zamachy na złotą wolność, doniedawna wierzył naiwnie, że wolność otrzyma z łaski obcych panów.

Ale dosyć tego! Gdyby się chciało wyliczać wszystkie te spustoszenia, jakich w duszy polskiej dokonała niewola, to

Długoby — mówić, przechodzić — okropnie!...

Naprawa dusz polskich, reforma charakteru polskiego — oto postulat moralny, który się z całą siłą swego bezwzględnego nakazu narzuca każdemu, kto się zastanawia nad przyczynami upadku Polski i jej historją porozbiorową, oto święte przykazanie narodowe, święte zawsze, ale dzisiaj — tak, jak nigdy.

Jeszcze się nie spełniły, ale już się spełniają obietnice Krasińskiego: niepodległa Polska już się do nas zbliża. Przyjdzie do nas, bo cały świat, z wyjątkiem oszalałych junkrów pruskich i opętanych wszechniemców austrjackich, zaczął już wreszcie rozumieć, jeżeli jeszcze nie ogrom zbrodni, to ogrom głupoty, popełnionej w końcu XVIII wieku. Przyjdzie do nas Polska, bośmy — pomimo wszystko — zasłużyli na to, albowiem mamy prawo wołać do Boga ze Słowackim:

Wspomnij, cośmy cierpieli pod chłostą tych mocarzy,
A duchaśmy nie dali!

Ale pamiętajmy: kiedy nakoniec przyjdzie do nas ta obiecana, ta wyśniona, ta ukochana Polska, to już nam jej od siebie puścić nie wolno! Pamiętajmy o tej wielkiej prawdzie, że

Bóg sam może świat zniszczyć i drugi wystawić,
A bez naszej pomocy nie może nas zbawić:

podobnież i Polskę, którą nam odebrał, może nam Pan Bóg dać po raz drugi, ale nam jej bez naszej pomocy nie zostawi![1]).

---

[1]) Już po wydrukowaniu powyższej pracy ukazała się w *Głosie Narodu* (nr. 27 i nast.) rozprawa Konopczyńskiego p. t. *O wartość naszej spuścizny dziejowej*. Autor również przestrzega społeczeństwo przed nadmiernym optymizmem historycznym i przypomina, że co innego „moralne piękno urządzeń wolnościowych“, a co innego „ich zdatność życiowa“.

UPIORY MYŚLI HISTORYCZNEJ

(Odczyt publiczny, wygłoszony w Krakowie w roku 1921)

I

Nazwano wiek XIX „stuleciem historji“, chcąc przez to powiedzieć, że w tem dopiero stuleciu uświadomiono sobie należycie istotę nauki historycznej oraz jej olbrzymią doniosłość dla zrozumienia życia.

Tak jest rzeczywiście. Dawne stulecia nie umiały „myśleć historycznie“, nie miały należytego pojęcia o ciągłości procesu historycznego, o rozwoju natury i ludzkości. Doniosłość życiową historji, zdawałoby się, pojmowały, skoro ją, powtarzając za panią matką pacierz, nazywały mistrzynią życia; lecz pojmowanie to było ciasne i jednostronne: uczono, że historja, ponieważ się powtarza, więc może i powinna ludziom, tym zwłaszcza, którzy biorą udział w sprawowaniu rządów, zastąpić doświadczenie, że może i powinna ułatwić im trudną sztukę rządzenia. Tego, że znajomość historji jest nieodzownym warunkiem zrozumienia życia, uświadomienia sobie treści własnej duszy, treści, na którą się złożyła wiekowa praca natury i kultury, — tego nie rozumiały dawne wieki zupełnie. Inaczej być nie mogło, choćby tylko dla tej jednej prostej przy-

czyny, że myślały, iż świat trwa co najwyżej parę tysięcy lat; więc nie było ram, nie było schematu czasowego dla idei wiekowego rozwoju.

Ta jeszcze epoka umysłowości europejskiej, która poprzedza wiek XIX, to znaczy epoka oświecenia, którego rozkwit przypada na wiek XVIII, była, naogół biorąc, pozbawiona zmysłu historycznego. Prawda, że już w tej epoce nauka historji zaczyna wchodzić na nowe tory; prawda i to, że się w tej już epoce utrwala idea rozwoju: cóż z tego, kiedy wiek ten, który się skończył rewolucją francuską, w swoich dążeniach do reform na każdem polu przeciwstawił teraźniejszość przeszłości tak ostro, tak jaskrawo, tak wrogo, jak żadne inne stulecie. Zburzyć przeszłość i na jej gruzach wznieść nowy, świetlany gmach przyszłości — oto hasła wieku oświeconego. Wszystko, co było, to w oczach wielu myślicieli oświecenia wierutne głupstwo, to jedna wielka omyłka dziejowa: omyłkę tę chciano naprawić, więc głoszono powrót od kultury do natury — do „naturalnej religji“, do „naturalnej moralności“, do „naturalnego prawa“, — to znaczy do religji, moralności i prawa, oczyszczonych z przesądów i zabobonów, ze zbrodni i głupstwa — i jak się tam nazywają różne naloty kultury, które rzekomo wypaczyły naturę.

Otóż w tem haśle oświecenia, niepozbawionem zresztą ani pewnej dozy słuszności, ani pewnej cząstki piękności moralnej, haśle, które istotnie dużo dobrego stworzyło, a przynajmniej dużo złego usunęło, — tkwił jednak pewien błąd zasadniczy, jeden grzech śmiertelny: a było nim nadto śmiałe przeciwstawianie

„kultury“ „naturze“. Nie pojmował wiek oświecony, że ta „natura“ ze swoją religją, moralnością i prawem to także owoc długiego, wiekowego rozwoju historycznego, albo raczej nie pojmował, że, ściśle biorąc, niema ani religji naturalnej, ani prawa naturalnego, bo każda religja, każda moralność i każde prawo są produktami pracy ducha ludzkiego, to znaczy kultury, nie natury.

Otóż tę prawdę w całej pełni zrozumiał dopiero wiek XIX; on dopiero — dzięki badaniom, zarówno przyrodniczym, jak historycznym — zdobył pewność, że, jak dzisiejsza natura, tak dzisiejsza kultura, to owoc pracy przyrody i ludzkości podczas nie już tysięcy, ale miljonów lat. To też teraz dopiero idea rozwoju stać się mogła jednym z najistotniejszych pierwiastków, składających się na treść umysłową nowoczesnej duszy, teraz dopiero mogła powstać i utrwalić się myśl historyczna, historyczny sposób myślenia, który, jak słusznie powiedział Eucken, zmienia charakter całego życia, — naturalnie, charakter życia jedynie tych, co się na historyczny sposób myślenia umieli zdobyć, co rozumieją dobrze tę prawdę, że, ponieważ wszystkie bez wyjątku pierwiastki kultury, wszystko jedno jakiej — duchowej czy materjalnej, politycznej czy społecznej — są owocami pracy przeszłości, więc cała teraźniejszość jest przedewszystkiem produktem przeszłości, a potem dopiero, w drobnej cząstce zaledwie, produktem pracy pokolenia współczesnego. Każdy człowiek — to wolno z całą pewnością twierdzić — dużo więcej bierze od przeszłości, aniżeli daje od siebie przyszłości. A jeżeli

tak, to teraźniejszość nie ma słusznego powodu ani prawa do jaskrawego przeciwstawiania się przeszłości: ona ją może i powinna tylko przekształcać albo, inaczej mówiąc, wziąć przeszłość za fundament do budowania nowych gmachów, nie zaś niszczyć ją doszczętnie i nowy fundament układać.

Oto dlaczego, kiedy wiek XVIII pogardzał przeszłością realną (unosił się tylko nad jakąś przeszłością wymarzoną, idealną, sielankową, która nigdy nie istniała), — w wieku XIX ukazuje się nareszcie w duszach ludzi kulturalnych rozumny szacunek przeszłości i tradycji, rozumny, to znaczy daleki od poczytywania jej za coś nieomylnego, za coś nieruchomego, nad czem pracować nie warto i nie trzeba, ale, przeciwnie, poczytujący przeszłość jedynie za podstawę i materjał do dalszej pracy. Dopiero w XIX wieku myśl rewolucyjna ustępuje w duszach ludzi kulturalnych myśli ewolucyjnej.

Niedosyć na tem. Ten szacunek przeszłości pozyskuje sobie — dzięki myśli historycznej — głębokie uzasadnienie etyczne. Bo, jeśli ja sam, mój umysł, moje serce, słowem jeśli cała moja dusza jest owocem nie przelotnej, teraźniejszej chwili, tylko wiekowej pracy przeszłości; jeśli tym sposobem ta przeszłość jest poprostu pierwiastkiem mojej własnej duszy: to czemże będzie miłość przeszłości i szacunek tradycji, jeśli nie miłością własną i szacunkiem samego siebie, własnej treści duchowej? Czem będzie, jeśli nie poczuciem własnej godności, jeśli nie ową „wiernością samemu sobie“, bez której Goethe nie rozumiał kulturalnego człowieka? Warto, naprawdę, żeby nad

tem jednak pomyśleli ci, którzy nadto pochopnie utożsamiają szacunek przeszłości i tradycji, zwłaszcza narodowej, z bezmyślnością, ze wstecznictwem.

Całkiem przeciwnie! W wieku dzisiejszym, w epoce rozwoju myśli historycznej, w czasach rozkwitu idei rozwoju, bezmyślnym i wstecznikiem jest raczej ten, który, nie licząc się z wielkiemi odkryciami nauki historycznej i przyrodniczej, nie rozumie (o ile nie udaje, że nie rozumie), co winien przeszłości. Jeżeli to prawda, że prawdziwa mądrość zaczyna się od poznania samego siebie, to niema mądrości bez poznania przeszłości, to jest bez poznania samego siebie w swoim własnym rozwoju wiekowym. I śmiało można powiedzieć, że nic tak mocno nie odróżnia pod względem umysłowym człowieka kulturalnego od dzikiego, cywilizacji od barbarzyństwa, jak znajomość przeszłości i jej rozumny szacunek, to jest, raz jeszcze, znajomość samego siebie i szacunek względem samego siebie.

Ale — taki to już jest ten nasz świat — przyniosła z sobą człowiekowi myśl historyczna XIX wieku nie same tylko korzyści, ale także i szkody, chociaż po większej części nie ona, nie myśl historyczna, tylko sam człowiek za nie odpowiada; jego to wina, że z tych zdobyczy, które mu przyniosła rozbudzona myśl historyczna, niejednokrotnie wyprowadzał fałszywe wnioski, stanowiące poważne niebezpieczeństwo dla życia, bo osłabiające wolę, zniechęcające do pracy, odbierające wiarę w jej owocność.

Trzy zwłaszcza takie upiory myśli historycznej są dla życia niebezpieczne.

II

Rozwój myśli historycznej rozpowszechnił i utrwalił ideę rozwoju, wzmocnił odziedziczoną przez wiek XIX po drugiej połowie wieku XVIII wiarę w postęp. Przecie niema chyba drugiego takiego wyrazu, któryby w XIX wieku miał siłę równie magiczną, jak wyraz: „postęp“, — tak, magiczną, albowiem pojęcie postępu ubóstwiono, albowiem uwierzono, że postęp jest czemś od ludzkości niezależnem, że jest koniecznością, że jest nie owocem pracy i woli ludzkiej, tylko niezłomnem prawem, kierującem pracą i wolą ludzką. Bo czy nie taki właśnie wniosek wyprowadzano np. z historjozofji Hegla, z jego nauki o rozwoju duszy świata? Iluż to ludzi powiedziało sobie i mówi sobie do dziś dnia: jeśli postęp jest koniecznością, prawem dziejowem, to poco ja mam działać, kiedy postępujący świat i tak porwie mnie w swój wir i zmusi do działania? poco ja mam myśleć, kiedy coś myśli we mnie, „es denkt etwas in mir“ (słowa Hegla)?

W taki to mniej więcej sposób powstaje niebezpieczna, zabójcza dla życia doktryna automatyzmu historycznego, doktryna, u nas, w Polsce, może powszechniejsza, niż gdzie indziej, chociaż mało kto ją sobie uświadamia, a mająca swój własny narodowy odcień, bo stworzona nietylko przez naszą lekkomyślność i nasze ulubione hasło „jakoś to będzie“, ale także przez lenistwo naszej myśli. My tak ślepo wierzymy w postęp myśli zachodnio-europejskiej, a tak mało mamy ochoty i zaufania do myśli własnej, że

myślimy sobie nieraz: wystarczy nam w zupełności, jeśli sobie owoce myśli zachodnio-europejskiej przyswoimy, już tem samem bowiem odegramy czynną rolę w postępie świata. O tem, że nas postępujący świat może swoim postępem zmiażdżyć, jakoś nie myślimy! Kto chce dokładnie zrozumieć, jak wielkiem niebezpieczeństwem jest dla człowieka ten automatyzm historyczny, niech uważnie przeczyta i przemyśli *Idee* oraz pierwsze rozdziały *Legendy Młodej Polski* Stanisława Brzozowskiego: w całej literaturze polskiej niema wymowniejszego protestu przeciwko temu właśnie niebezpieczeństwu myśli historycznej.

Niebezpieczeństwa tego, mówiąc nawiasem, nie uniknęli niektórzy romantycy nasi. Uniknął go, naturalnie, Mickiewicz, który był zbyt mocnym człowiekiem nato, aby go nie uniknąć. Ale Krasiński? Czy *Przedświt* nie jest czasem do pewnego stopnia owocem wiary Krasińskiego w konieczność postępu moralnego na świecie?

Prawem naszem — zmartwychwstanie,

woła Krasiński. Nie, zmartwychwstanie ujarzmionego narodu nie jest żadnem prawem świata, tylko postulatem życiowym, którego realizacja jest owocem świadomej swoich celów ludzkiej woli, oczywiście woli nietylko ujarzmionego narodu, ale i tych narodów, którym zależy na jego wyjarzmieniu. Filozofja Krasińskiego narzuca rozwojowi historycznemu prawdy etyczne, dziejową rzeczywistość ujmuje pod kątem ideału, podnosząc go do godności prawa, rządzącego światem. Ale czy to naprawdę można nazwać pod-

niesieniem ideału? Czy to nie raczej jego obniżenie, jego ściągnięcie z wyżyn wolnej woli ludzkiej w niziny fizycznej mechaniki świata? Ideał jest dlatego błogosławieństwem dla życia ludzkiego, że wskazuje mu wysoki cel i pobudza jego wolną wolę do lotu na jego wyżyny. Wierzyć, że ideał jest prawem, koniecznością i że ma byt objektywny, niezależny od człowieka, to znaczy osłabiać, a nawet zabijać wolną wolę.

III

Drugim upiorem myśli historycznej, który nieraz straszył i straszy nowoczesnych ludzi, który także osłabia wolę i zniechęca człowieka do pracy nad sobą i nad światem, który nawet usprawiedliwia w jego oczach własne lenistwo, — to nadto pochopne posługiwanie się pojęciem, będącem niewątpliwie bardzo ważną zdobyczą nowoczesnej myśli historycznej, mianowicie modnem do dziś dnia pojęciem: „duch czasu“. Wśród przeciętnej inteligencji, która tak bardzo lubi szermować modnemi wyrazami, niema chyba nikogo, ktoby, palnąwszy głupstwo albo nawet popełniwszy niegodziwość, nie usprawiedliwiał się słowami: „To trudno, wszyscy tak robią, innym być nie mogę — taki to już duch czasu“.

Otóż mamy tutaj niewątpliwie do czynienia z bezpośrednim owocem myślenia historycznego, historja bowiem bardzo wyraźnie stwierdza ten fakt, że w pewnej dobie dziejowej pojęcia i uczucia ogółu nietylko przybierają taki, a nie inny charakter, ale

dosięgają tylko takiej, a nie innej wysokości; wolno mówić np., że ogół ludzi XII wieku nie mógł nie wierzyć w czarownice, że Skarga, jako człowiek głęboko wierzący, a żyjący w XVI wieku, nie mógł być tolerantem i t. d., i chyba tylko ciasnota umysłowa może poczytywać średniowieczne procesy o czary za czyn niemoralny, albo rzucać kamieniem potępienia na Skargę za jego nietolerancję i t. d.

Wszystko to prawda; podstawy, na których zbudowano teorję determinizmu, nie są bynajmniej tak kruche, jak się to wydaje fanatykom teorji wolnej woli. Czy jednak tego faktu, że „duch czasu“ jest nie urojeniem, tylko rzeczywistością, często nie nadużywamy, usprawiedliwiając nim własną bezmyślność, a nadewszystko własne lenistwo ducha, własną słabość woli? Goethe mądrze powiedział, że „prawda należy do człowieka, a błąd do czasu“. I powiedział jeszcze: „Bojownikami prawdy były zawsze jednostki, nigdy — epoka; epoka to skazała Sokratesa na wypicie trucizny, a Husa na stos; wszystkie epoki były zawsze sobie równe“. Co to znaczy? Znaczy, że „epoka“, że „duch czasu“ to nic innego, tylko poziom duchowości ludzi przeciętnych, psychologja szarych, bezmyślnych tłumów, których życie duchowe jest raczej wypadkową różnych warunków, wśród jakich żyją, aniżeli owocem pracy własnego ducha.

Czy jednak ten „duch czasu“ jest jakiemś niezłomnem prawem, czy nie ulega zmianom? Historja mówi, że ulega, i mówi zarazem, dlaczego ulega. Oto pośród szarych tłumów są wybitne jednostki, mające silną wolę, tworzące ideały i wierzące w ich zreali-

zowanie zapomocą własnej pracy, zapomocą odpowiedniego pokierowania tłumami; jednostki te nadają taki albo inny kierunek różnym możliwościom historycznym, tkwiącym w duchu czasu. I te właśnie jednostki rozstrzygają o postępie ludzkości, umysłowym czy moralnym, politycznym czy społecznym. „Nie moralność społeczna, — mówi Biegański — nie rzeczywistość obyczajowa tworzy ideały etyczne, lecz przeciwnie, ideały obyczajowe poszczególnych jednostek, w miarę coraz większego ich rozpowszechnienia, przekształcają moralność społeczną, i na tem właśnie polega cały postęp moralności. Prawa, obyczaje i opinja publiczna są czemś biernem, trwałem, stanowią czynnik konserwatywny, z którym do walki występują nowe ideały, zrodzone w duszach wybitnych jednostek, i w razie, gdy te ostatnie zwyciężą i zyskają w społeczeństwie przewagę, moralność społeczna musi się do nich przystosować“ [1]).

Kult bohaterów, który był wyznaniem wiary historjozoficznej Mickiewicza, Słowackiego, Carlyle'a i wogóle romantyków, to nie obłęd i nie mistycyzm, to tylko zrozumienie prawdy historycznej, której nie obalił ani Buckle, ani Lamprecht, to zarazem mocna, rozumna i zbawcza wiara w siły duchowe człowieka. Że nawet najpotężniejsza indywidualność jest zależna od otoczenia, od rasy i jak się tam nazywają inne ogniwa tego łańcucha determinizmu, którym opasał człowieka Taine, to prawda; ale, że każda, już nietylko potężna, ale nawet każda silna indywidualność

---

[1]) *Etyka ogólna*, Warszawa 1918, str. 169—170.

umie sobie wywalczyć w tych pętach swobodę ruchu, że i w swoim umyśle, i w swojem uczuciu, i w swojej woli umie zdobyć się na pewne, choćby najmniejsze *plus*, wyróżniające ją i wywyższające ponad determinizm, ponad szary tłum, to także prawda, której oczywistość każdy wolny człowiek nosi w głębi własnej świadomości. I właśnie te plusy rozstrzygają o postępie: one to napełniają serca wiarą w przyszłość i stanowią najlepszy pancerz przeciwko temu upiorowi myśli historycznej, którym jest przesadny, bałwochwalczy kult „ducha czasu“, kult, który najczęściej nie jest niczem innem, tylko apoteozą przeciętności, a zarazem tanią apologją własnej bezmyślności i własnego niedołęstwa.

IV

Trzecim upiorem myśli historycznej jest tak zwany relatywizm historyczny, czyli pojęcie względności, będące owocem badań historycznych, a raczej nie samo to pojęcie, tylko jego nadużywanie, wyprowadzanie z niego fałszywych wniosków i opieranie na nich praktycznej filozofji życia.

Cóż to jest relatywizm historyczny? Postępy nauki historycznej stwierdziły ten niewątpliwy fakt, że życie duchowe ludzkości, zarówno uczuciowe, jak intelektualne, jest bardzo różnorodne nietylko pod względem ilościowym, ale i jakościowym, a to w zależności od różnych czynników, czyto rasy, czy miejsca, czy czasu i t. d. „Wszystko na świecie jest względne“, mówimy sobie nieraz, nie zdając sobie najczęściej

sprawy z tego, że częściowa prawda, w tem zdaniu zawarta, jest owocem nie filozofji, ale przedewszystkiem nauki historycznej. Ona to dopiero pouczyła nas, że co w jednej epoce albo w jednym kraju uchodzi za prawdę albo za cnotę, to w innej epoce albo w innym kraju jest poczytywane za fałsz albo za zbrodnię.

To pojęcie względności, które się głęboko zakorzeniło w umyśle nowoczesnego człowieka, ma bez wątpienia dużo stron dodatnich dla życia. Pomiędzy innemi uczy go ono wymierzać sprawiedliwość różnym epokom i różnym społeczeństwom, nie pozwala mu mierzyć uczuć, poglądów i czynów dawnych czasów i innych narodów miarą czasów dzisiejszych i własnego narodu: ono to, krótko mówiąc, strzeże nas od anachronizmów i innych niesprawiedliwości sądu historycznego. Krwawa zemsta, tak zwana *vendetta*, budzi w nas uczucie moralnego wstrętu; ze stanowiska naszych dzisiejszych pojęć etycznych nazwiemy ją czynem niemoralnym, a jednak nie potępimy barbarzyńcy, który ją praktykuje, jeżeli się przeniesiemy na jego stanowisko duchowe, jeżeli się wczujemy w jego uczucia i poglądy moralne; przeciwnie: nazwiemy niemoralnym człowieka, który, poczytując krwawą zemstę nietylko za swoje prawo, ale i za swój święty obowiązek, nie pełni jej.

Niedosyć na tem. Wszczepione w nas przez naukę historyczną pojęcie relatywizmu jest, a przynajmniej powinno być dla nas szkołą skromności: czy wolno się nam unosić pychą na widok wielkiej kultury XIX i XX wieku, skoro historja uczy, że nie-

raz to, co uchodziło w oczach pokoleń za wielkie, w oczach pokoleń późniejszych traciło swój blask? Słusznie mówi Asnyk w wierszu *Do młodych*, przestrzegając ich przed nadmierną wiarą w trwałość ich zdobyczy:

Każda epoka ma swe własne cele
I zapomina o wczorajszych snach:
. . . . . .
I wasze gwiazdy, o zdobywcy młodzi,
W ciemnościach pogasną znów!

Lecz nie same pierwiastki dodatnie niesie z sobą dla życia relatywizm historyczny. Bywa on niejednokrotnie poważnem niebezpieczeństwem dla życia; pogląd, że wszystko na świecie jest względne, zabija w nas nieraz wszelką pewność nietylko sądu, ale i uczucia, co więcej, osłabia siłę pobudek, paraliżuje wolę. Niejeden mówi sobie: poco mam dążyć do realizacji tego lub owego ideału, kiedy on jest tylko względny, kiedy może już niedaleka przyszłość strąci go z tego wysokiego stanowiska, na którem się dzisiaj znajduje? Dusza nowoczesnego człowieka, kiedy rozmyśla o przeszłości, o zmiennych kolejach ludzkości i jej ideałów, staje się nieraz podobna do duszy owych biednych artystów i literatów, których tak subtelnie i głęboko scharakteryzował Berent w *Próchnie*, którzy się muszą tak często wczuwać w dusze innych ludzi, przenosić się w ich położenie, że tracą nakoniec rozeznanie, co jest cząstką ich własnej duszy, a co — duszy obcej, co jest według nich dobre, a co złe, co prawdziwe, a co fałszywe; ta zaś niepewność wyniszcza duszę, obniża ton życia, paraliżuje wolę.

Podobne spustoszenie szerzy w słabych duszach ten upiór myśli historycznej, który się nazywa relatywizmem. Ma on już długą historję: we Francji mianowicie już w wieku XVI Rabelais, Montaigne i Charron mieli o nim wcale jasne pojęcie; a w wieku XVII powstała już cała doktryna „pirronizmu historycznego“, której twórcami są La Mothe de Vayer i Bayle, a której istotę stanowi rozumowanie, że, ponieważ pojęcia dobrego i złego, prawdy i fałszu, ulegają z biegiem czasu zmianie, więc, ściśle biorąc, niewiadomo, co jest dobrem, a co złem, co prawdą, a co fałszem. Lecz powszechną i niebezpieczną stała się ta doktryna dopiero w wieku XIX — w znacznym stopniu dzięki postępowi i rozpowszechnieniu się nauki historycznej, która jest jedną wielką afirmacją nieograniczonej rozmaitości nietylko wypadków, ale myśli i uczuć ludzkich, a przez to mocną i, zdawałoby się, niewzruszoną podstawą teorji relatywizmu.

Że teorja ta kryje w sobie dla życia wielkie niebezpieczeństwa, tego długo wyjaśniać nie potrzeba; nauka, z której jasno wynika, że pojęcia i sądy moralne ulegały z biegiem czasu głębokim zmianom i która pozwala wnioskować, że się one i w przyszłości zmieniać będą, — taka nauka w niejednej duszy może podkopać wiarę w wartość moralności i wogóle w wartość życia, niejedną duszę może zatruć rozpaczliwym sceptycyzmem, odebrać jej wolę i ochotę do życia.

V

Ze wszystkich trzech upiorów myśli historycznej ten trzeci, relatywizm historyczny, jest najgroźniejszy.

Na dwa pierwsze sama nauka historyczna podaje skuteczne egzorcyzmy. Do pierwszego, to znaczy do wiary w postęp automatyczny, nie przyznaje się, nawet stwierdza wprawdzie, że postęp jest, ale, żeby się odbywał automatycznie, temu przeczy stanowczo. Co do drugiego, nie przeczy jego istnieniu, przeciwnie, stwierdza dowodnie, że pojęcie „ducha czasu“ ma swoje źródło w rzeczywistości dziejowej, ale zarazem stwierdza, że ten „duch czasu“ nie jest niczem stałem, że się, przeciwnie, ciągle zmienia, i że silne jednostki są od niego wyższe.

Natomiast na odpędzenie od człowieka trzeciego upiora nauka historji nie ma i nigdy nie będzie miała skutecznego egzorcyzmu; gdyby go znalazła, byłoby to dla niej samej śmiercią, — bo przecie najistotniejszą jej treść stanowią właśnie zmienne koleje życia ludzkiego. Może wprawdzie nauka historji stwierdzić, że ludzkość w każdej epoce dąży do osiągnięcia możliwej sumy szczęścia; dajmy nawet na to, że może stwierdzić, iż w każdej epoce ludzkość dąży do zrealizowania swoich ideałów moralnych; cóż z tego, kiedy tuż potem przyznać musi, że te pojęcia szczęścia i moralności ulegają zmianom. A tymczasem człowiek tak bardzo pragnie i potrzebuje mieć jakieś kryterjum swoich czynów, jakąś stałą, pewną wskazówkę do życia, jakąś wiarę, że to, do czego dąży, to, co two-

rzy, ma jakąś trwałą, trwalszą, niż chwila teraźniejsza, wartość.

Otóż tej wskazówki, a nadewszystko tej wiary w trwałą wartość życia ludzkiego historja człowiekowi nie da, jak mu jej nie da żadna inna nauka, nie wyłączając filozofji, o ile się tylko będzie trzymała w granicach ścisłej nauki, o ile ich pod parciem życia nie pomknie. Stałą i pewną wskazówkę do życia i zarazem wiarę w trwałą jego wartość dają człowiekowi irracjonalne pierwiastki jego duszy: instynkt samozachowawczy, uczucie, intuicja i to, co Bergson nazywa *élan vital*, pęd czy rozmach życiowy. Najwspanialszym i zarazem najdonioślejszym dla życia produktem tych irracjonalnych pierwiastków jest religja, której najgłębszą istotę stanowi właśnie nie co innego, tylko poczucie, intuicyjna pewność trwałej, kosmicznej, nadhistorycznej, nieśmiertelnej wartości życia, — życia ducha wogóle, a poczucia obowiązku moralnego w szczególności. Nie nauka, tylko jedna jedyna religja jest zbrojna w dosyć silne egzorcyzmy, ażeby odpędzić od człowieka wszystkie wogóle zmory i upiory jego myśli, wszystkie jego strapienia i zwątpienia, a więc także i te, za które odpowiedzialność ponosi — w większym albo mniejszym stopniu — rozbudzona w czasach nowszych myśl historyczna.

Kto ma w swej duszy ów puklerz, kto wierzy, że ludzkie życie ma jakiś cel idealny, że samo już dążenie do jego urzeczywistnienia, samo pełnienie obowiązku moralnego nadaje życiu rodzaju ludzkiego sens i trwałą wartość, ten, jak mówi Asnyk, „odzyskuje odwagę żołnierza“ i

Jako cząsteczka tej Wielkiej Potęgi,
Co się rozciąga w nieskończoność wszędzie,
Może ogarniać wszystkie widnokręgi,

Odczuć się w światów niewstrzymanym pędzie
I na tle czasu wijącej się wstęgi
Żyć w tem, co było, co jest i co będzie.

PODOBIEŃSTWA I POKREWIEŃSTWA POMIĘDZY „DZIADÓW CZĘŚCIĄ TRZECIĄ“ A „BOSKĄ KOMEDJĄ“

Drugą część *Dziadów* porównano do *Boskiej komedji*, a to ze względu, że i u Mickiewicza „świat duchów dzieli się na trzy sfery, stosownie do katolickiego podziału świata zagrobowego na raj, czyściec i piekło“. „Jest to — pisze dalej o tej części *Dziadów* Tretiak — jakby *Komedja Boska* w minjaturze, z tą główną różnicą, że tu nie żywi kroczą w świat umarłych, ale umarli przybywają do żywych“ [1]).

Czy się jednak to podobieństwo tłumaczy wpływem lektury Dantego? Niema najmniejszej potrzeby uciekać się do tego przypuszczenia, niema też na to żadnego dowodu, zwłaszcza, jeśli się weźmie pod uwagę, że w młodzieńczej korespondencji Mickiewicza i w całej wogóle korespondencji filomatów niema nawet wzmianki o Dantem.

W wydaniu petersburskiem poezyj z roku 1829 znajdują się, jak wiadomo, przekłady trzech urywków z *Piekła*, pochodzące, jak się zdaje, z lat

---

[1]) *Młodość Mickiewicza*, wyd. drugie, II, str. 184.

1825—1827: jest to pierwszy pewny dowód, że się Mickiewicz zainteresował *Boską komedją*.

Drugi pochodzi dopiero z czasów rzymskich, z roku 1830: „Dante, winckelmanniści, Niebuhr, dzienniki, kroniki na stoliku i w głowie mięszają się“, pisał Mickiewicz do Malewskiego dnia 20 listopada. Czy z dzieł Dantego miał tutaj na myśli tylko *Boską komedję?* Czy nie czytał także *Nowego życia?* Pytanie to nasuwa się dlatego, że pomiędzy *Prologiem* do trzeciej części *Dziadów* a *Nowem życiem* można się dopatrzyć pewnego podobieństwa.

Polega zaś ono przedewszystkiem na pomyśle snów i na tej roli, jaką one w życiu człowieka odgrywają. Przecie całą niemal treść *Nowego życia*, podobnie jak treść *Prologu*, stanowią ciągłe widzenia senne i ciągłe rozmyślania nad niemi.

A sen?... Ach, ten świat cichy, głuchy, tajemniczy,
Życie duszy, czyż nie jest warte badań ludzi? —

mówi Więzień; to też, ilekroć się zbudzi, myśli o tem, co mu się śniło. Podobnież bohater *Nowego życia* tuż po przebudzeniu przebiega myślą to, co widział we śnie [1]); i on, jak Więzień, nie umie się po przebudzeniu obronić tłumowi oblegających go myśli [2]).

Lecz obok tego podobieństwa jest i drugie —

---

[1]) *Onde io sostenea si grande angoscia, che lo mio deboletto sonno non poteo sostenere, anzi si ruppe e fui disvegliato. E mantenente cominciai a pensare...* III, 7—8.

[2]) *Appresso di questa soprascritta visione... mi cominciarono molti e diversi pensamenti a combattere ed a tentare, ciascuno quasi indefensibilimente.* XIII, 1.

w ostatecznym rezultacie tych wszystkich widzeń, którym jest „nowe życie“, palingeneza człowieka. Jak bohater *Nowego życia* po ostatniem widzeniu przyrzekł sobie zmienić życie, aby się stać godnym swojej ukochanej [1]), tak i Więzień, usłyszawszy w swoim ostatnim śnie podszept duchów z prawej strony, że

...jedna chwila tej bitwy wyrzeka
Na całe życie o losach człowieka,

postanawia, że odtąd inaczej żyć będzie, że się z Gustawa przerodzi na Konrada.

Obydwa te podobieństwa nie upoważniają jednak, rzecz prosta, do przypuszczenia, że się w *Prologu* do trzeciej części *Dziadów* znajdują echa lektury *Nowego życia.*

Wyraźniejsze są podobieństwa pomiędzy *Dziadami* drezdeńskiemi a *Boską komedją* — i to pod względem nietylko stylu, ale i treści niektórych pomysłów.

Co do stylu, to warto przedewszystkiem zwrócić uwagę na to, że w żadnym innym utworze Mickiewicza niema tak potężnych, tak jaskrawych kontrastów artystycznych, jak w *Dziadach* drezdeńskich: z jednej strony obrazy prześladowanych, z drugiej — prześladowców! Te dwie grupy obrazów

---

[1]) *Appresso questo sonetto apparve a me una mirabile visione, ne la quale io vidi cose che mi fecero proporre di non dire più di questa benedetta, infino a tanto che io potesse più degnamente trattare di lei. E di venire a ciò io studio quanto posso, si com' ella sae veracemente.* XLII, 1—2.

mają jedną tylko cechę wspólną: wspaniałą plastykę; ale pozatem są one tak różne od siebie, jak dzień od nocy, jak piękno od brzydoty, jak nienawiść od miłości: w obrazach prześladowców — potępienie katów, w obrazach prześladowanych — niemal że apoteoza ofiar; tam — uczucie wstrętu, obrzydzenia, ohydy na widok podłości i okrucieństwa, tutaj — uczucie uwielbienia na widok hartu ducha, bezgraniczne współczucie na widok cierpienia. Czy w poezji całego świata wiele się znajdzie utworów, posiadających tak jaskrawe kontrasty? To pewna, że na czele tych utworów stoi *Boska komedja* ze swojem *Piekłem* i *Rajem*.

Podobieństwo stylowe pomiędzy *Dziadami* drezdeńskiemi a *Boską komedją* polega dalej na posługiwaniu się przez obu poetów formą wizji: w *Dziadach* jest kilka wizyj, a *Boska komedja* jest cała jedną wielką wizją, nie mówiąc już o tem, że w tej wielkiej wizji są wizje pomniejsze [1]).

Jest podobieństwo i w obrazowaniu, np. w porównaniach. Wiadomo, że Dante ucieka się bardzo często do porównań pospolitych, a nawet „świadomie trywjalnych“ [2]); tu należy np. porównanie widm piekielnych, które wlepiają wzrok w Dantego i Wirgiljusza, „jak stary krawiec w igłę, gdy nawleka“. Otóż i u Mickiewicza można znaleźć takie „trywjalne“

---

[1]) Nad obszerną monografją o *Wizji w literaturze polskiej* pracuje Bruchnalski; w druku ukazało się dotychczas tylko streszczenie jednego rozdziału tej pracy, — p. t. *Wizja Krasińskiego* (w *Pamiętniku Literackim* r. 1912).

[2]) Porębowicz, *Dante (Nauka i Sztuka* II, 146).

porównanie — obrad we „francuskiej izbie deputatów“ do gotowania kaszy w ogromnym kotle na na okręcie linjowym.

Ale mniejsza o porównania. O wiele wyraźniejsze jest podobieństwo, zachodzące pomiędzy trzecią częścią *Dziadów* a *Boską komedją*, w tej dziedzinie obrazowania, na której istnienie w poezji Mickiewicza zwrócił uwagę Kallenbach: „Poeta w ekstazie twórczej tam sięgał, dokąd słowa zwykłe nie dosięgały; — odczuwał wszystkiemi zmysłami naraz, a skutkiem tego wrażenia jednego zmysłu przerzucał na wrażenia zmysłu drugiego: to, co widział, to oddziaływało zarazem na jego słuch lub dotyk, a skoro w danym razie wrażenia słuchu były mu silniejsze lub milsze, zastępował niemi wrażenia wzrokowe“ [1]). Objawy tej transpozycji wrażeń zmysłowych ukazują się w poezji Mickiewicza po raz pierwszy już w *Sonetach krymskich*, lecz nierównie silniej występują w *Dziadach* drezdeńskich, zwłaszcza w *Improwizacji*. Tony, wydobyte z gwiazd, łączy Konrad nietylko w akordy, t. j. w całości dźwiękowe, muzyczne, ale i w tęcze, t. j. w całości świetlne, malarskie, i rozlewa te tony nietylko w dźwiękach, ale i we wstęgach błyskawic; „każdy dźwięk ten razem gra i płonie“; słowa „lecą, rozsypują się po niebie, toczą się, grają i świecą — już dalekie, czuję jeszcze —

---

[1]) *Adam Mickiewicz*, wyd. 2, tom II *(Uzupełnienia*, str. IX). Na tropie tego spostrzeżenia był już Turczyński, *Rozbiór dzieł Mickiewicza*, zeszyt trzeci, 149.

ich wdziękami się lubuję — ich okrągłość dłonią czuję".

Bardzo słusznie zwraca Kallenbach uwagę na to, że podobnego rodzaju obrazowanie trafia się u Goethego. Lecz przypomina się tutaj i Dante, który, mówiąc nawiasem, miał podobnie, jak Mickiewicz, świadomość, że słowa w poezji nie są pełnym wyrazem tego, co się dzieje w duszy poety. Jak Konrad na początku *Improwizacji* mówi, że „język kłamie głosowi, a głos myślom kłamie", że „słowa myśl pochłoną i tak drżą nad myślą, jak ziemia nad połkniętą, niewidzialną rzeką", tak Dante na początku *Raju* wyznaje, że nie zdoła wyrazić słowami tego, co widział, będąc w niebie, i modli się:

O boska mocy, niech przez ciebie sprawię,
Aby kraj święty, widny wyobraźni,
Bodaj słów cieniem odbił się na jawie, —

a więc tylko cieniem... *(tanto che l'ombra del beato regno)*.

I Dante zatem żywił pewną obawę, że się myśl jego „w słowach złamie". A jednak nie złamała się, albowiem poeta rozporządzał dzięki swemu genjuszowi nieprzebranem bogactwem nietylko starych, ale i nowych, własnych środków artystycznych. Do nich należy pomiędzy innemi transpozycja wrażeń zmysłowych, której przykłady są rzadkie, ale są: płomienie mówią [1]);

---

[1]) W ósmej pieśni *Raju*.

...mrowie ogników zadrżało
I, zabłysnąwszy, wzniosło antyfonę [1]);

jest „słońc gorejących rozśpiewana łuna“ [2]);

Rój świateł, widny w słonecznym otoku,
Ogniskiem czynił nas swojego kręga,
Słodszy dla ucha, niż widny dla wzroku [3]).

Od śpiewających świateł czy nie jeden już tylko krok do płonących tonów? [4]).

Od podobieństw stylowych przejdźmy do podobieństw treści pomiędzy *Boską komedją* a *Dziadów częścią trzecią*.

W obu utworach, obok żywych ludzi, jest świat fantastyczny, stworzony przez wyobraźnię chrześcijańską, a więc przedewszystkiem aniołowie i djabli. Warto przytem zaznaczyć, że złe duchy, rzucające się na omdlałego Konrada, oraz zły duch, który

---

[1]) *...tutte quelle vive luci, vie più lucendo, cominciaron canti...* (pieśń 20).

[2]) Pieśń 10: *(...cantando quegli ardenti soli...).*

[3]) Tamże.

[4]) Tutaj wszakże dodać trzeba, że te wszystkie światła i ognie śpiewające w *Raju* są może transpozycjami jedynie formalnemi, to znaczy, płynącemi nie stąd, że się w wizji artystycznej Dantego wrażenia jednego zmysłu przerzucały na wrażenia zmysłu drugiego, tylko stąd, że, wyobrażając sobie dusze pod postacią płomieni, *eo ipso* musiał te płomienie uosobić, a więc wyposażyć je w dar mówienia i śpiewania. W każdym razie nie wadzi zaznaczyć, że Porębowicz w swej monografji o Dantem umiał wymienić jedną tylko, nie podlegającą żadnej już wątpliwości, transpozycję: „stawałem w jamie ciemnościami głuchej“ *(luogo d'ogni luce muto)* — w piątej pieśni *Raju (Dante*, str. 135).

opętał jego duszę, przypominają nieco — przez swoją jowjalną rubaszność — ruchliwych djabłów rogatych z pieśni XXI *Piekła*, o której powiedział Porębowicz, że „cała ta scena jest skomponowana w duchu wyobraźni ludowej“ [1]); w duchu tej samej wyobraźni charakteryzował i Mickiewicz swoich djabłów.

Drugie podobieństwo polega na tem, że się w obu utworach człowiek odradza, przeczłowiecza; a nie idzie tu jedynie o przemianę Gustawa na Konrada, ale także o przemianę Konrada, opętanego przez djabła, na Konrada, który, wyzwolony od mocy szatańskiej, „poprawi się jeszcze“. To przeczłowieczenie Konrada dokonało się dzięki „pokornej, cichej cnocie“ księdza Piotra; podobnie Dante, kiedy się upokorzył, kiedy wyznał swoje grzechy, przeczłowiecza się dzięki Beatryczy i „staje się zdolnym do poznania prawd najwyższych“ [2]).

Postać księdza Piotra wprowadza nas w krąg podobieństw szczegółowych, jego widzenie bowiem ma w jednym szczególe — swój odpowiednik w *Boskiej Komedji*, mianowicie w XXXIII pieśni *Czyśćca:* jak ksiądz Piotr widzi w ekstazie „wskrzesiciela narodu“, „namiestnika wolności“, którego imię „czterdzieści i cztery“, tak Beatrycze wieszczy:

Zrodzi się Orlik i rząd odziedziczy
Po orle, co wóz obsypał swym puchem:
Wóz-potwór Drzewu zabrany w zdobyczy.

---

[1]) Tamże, 124.
[2]) Tamże, 88.

To wam oznajmiam, co oglądam duchem:
Oto się w gwiazdach lepsza dola święci,
Niepowstrzymana przeciwieństw łańcuchem,
Gdy od Pięciuset pięci i dziesięci
Na śmierć zdławiona będzie Rozbójnica
I olbrzym, co z nią w sprosnej grzeszył chęci.

Styl apokaliptyczny i symbolika liczb — oto dwa węzły już nie tylko podobieństwa, ale i pokrewieństwa, pomiędzy *Widzeniem* księdza Piotra a przepowiednią Beatryczy [1]).

Pewne niewątpliwe podobieństwo zachodzi także pomiędzy początkiem Prologu a XXX pieśnią *Czyśćca.*

Niedobre, nieczułe dziecię!
Ziemskie matki twej zasługi,
Prośby jej na tamtym świecie
Strzegły długo wiek twój młody
Od pokusy i przygody...

Czy nie przypomina się to, co Beatrycze mówi o Dantem?

Długo mój widok strzegł go od niesławy,
A obrócony nań mój wzrok dziewczęcy
Nie dał mu z drogi występować prawej.

I podobnie jak Beatrycze, kiedy już zamieszkała w niebie, czuwała nad Dantem, ale bezskutecznie:

Nic nie pomogło zsyłać nań natchnienie,
W snach go ostrzegać i przez inne próby
Wołać do siebie; w małej miał je cenie.

---

[1]) Na podobieństwo to dawno już zwrócił uwagę Erazm Krzyszkowski, *Czterdzieści i cztery* (Czerniowce, 1888), str. 40.

Tak nisko upadł, że wszystkie rachuby
Zbawienia spełzły na nic i zawiodły...,

— tak Anioł-stróż „na prośbę matki“, modlącej się w niebie za syna, nieraz zlatywał z nieba i „w cichym nocy cieniu“ stawał nad jego łożem, już to aby duszę jego brać do nieba, już to by go „straszyć“ i „chłostać“. Nie pomagało nic:

Tyś przyjmował chłostę Boga,
Jak dziki męczarnie wroga...
I pamiątki wyższych światów
W głąb ciągnąłeś...

Widząc tę zatwardziałość grzesznika, Anioł-stróż „gorzko płakał“, póki wreszcie wraz z innymi aniołami nie uprosił Boga, by go „oddał w ręce wroga“. Podobnież i Beatrycze mówi, że nie pozostawało jej nic innego, tylko pokazać zatwardziałemu grzesznikowi piekło *(mostrarli le perdute genti):*

Przebyłam bramę z piekielnemi godły;
Do przewodnika jego ze łzą w oku
W słowach błagalnych zanosiłam modły.

I wreszcie podobieństwo w kilku szczegółach pomiędzy *Nocą Dziadów* a *Boską Komedją.* Dusze w Raju ukazują się Dantemu to jako iskry, to jako płomyki: podobnie Guślarz pokazuje Kobiecie „świateł tysiące, jakby gwiazdy spadające“ i tłumaczy jej, że „to powietrznych roje duchów“. Lecą te duchy, jak gołębie: podobnie Dante przyrównywa w drugiej pieśni *Czyśćca* duchy, spłoszone przez Katona, do spłoszonych gołębi. „Płomyk niebieski“, buchający z mogił, widział nietylko Guślarz, ale

i Dante — w trzecim jarze ósmego kręgu *Piekła*. A i w kręgu szóstym widział, jak „pośrodku mogił płomienie pełzały“, i „jak grobowców były uniesione wieka“, co przypomina trochę podskakujące w górę deski na cmentarzu, któremu się przypatrywał Guślarz. „Trup świeży“, któremu gad „wpół wygryzł oczy“, niejednemu zapewne przypomni męczonych przez węże złoczyńców z siódmego jaru w ósmym kręgu. A i „czarne psiska“ Mickiewicza, które targają Bajkowa na kawały, „członki krwawym pyskiem trzęsą, po polu roznoszą mięso“, mają swój odpowiednik w „czarnych sukach“ Dantego, które gryzą Jakóba di Sant' Andrea z Padwy i „nędzne szmaty rozwłóczą po lesie“ [1]).

Wogóle przy czytaniu *Nocy Dziadów* ciśnie się do głowy myśl, że lektura poematu Dantego wywarła na nią jednak pewien wpływ, że dostarczyła wyobraźni Mickiewicza nietylko podniety, ale — tu i owdzie — także materjału. Wszystkie zaś inne drobne podobieństwa pomiędzy trzecią częścią *Dziadów* a *Boską Komedją* nie upoważniają, jeśli się nie mylimy, do tego, aby mówić o wpływie Dantego na Mickiewicza: nie jest on niemożliwy, ale go dowieść także nie można.

A cóż dopiero powiedzieć o podobieństwie — już nie w poszczególnych pomysłach, ale w ideach przewodnich *Boskiej Komedji* i trzeciej części *Dziadów!* Obydwa te utwory są z jednej strony wspaniałem uobrażeniem poetyckiem idei przemiany

---

[1]) *Piekło*, pieśń XIII.

wewnętrznej człowieka, jego moralnego odrodzenia w duchu chrześcijańskim, a z drugiej — przez ostatnią pieśń *Czyśćca* i przez *Widzenie Księdza Piotra* — są wyrazem mocnej wiary w lepszą przyszłość, wiary, że się, jak mówi Dantemu Beatrycze, „w gwiazdach lepsza dola święci, niepowstrzymana przeciwieństw łańcuchem“. Ani pędu do moralnego odrodzenia się człowieka, ani wiary w lepszą przyszłość nie potrzebował się Mickiewicz uczyć od Dantego: albowiem obydwa te najświętsze ze wszystkich skarbów duchowych człowieka dała mu ta sama kultura chrześcijańska, której zawdzięczał je Dante. Innemi słowy: podobieństwo idei przewodnich *Boskiej Komedji* i trzeciej części *Dziadów* tłumaczy się jedynie pokrewieństwem moralnem dwóch największych w poezji świata dusz chrześcijańskich.

PRZEDŚWIT A PRELEKCJE PARYSKIE

I

Dnia 29 listopada roku 1841 pisał Krasiński do Delfiny Potockiej: „Ja ci książeczkę złożyć muszę, ukoloryzować, duchem natchnąć, przyozdobić, ale na mój sposób: będziesz miała Varenny niebo i wody, jako kształt, moje myśli i pieśni, jako ducha, tutejszą oprawę, jako przesłonę, mającą wydrzeć wzrokom ludzkim tego ducha i to ciało“ [1]).

Myślał więc Krasiński o pisaniu utworu poetyckiego, którego tłem miała być prześliczna natura miejscowości Varenna nad jeziorem Como w Lombardji, gdzie na jesieni roku 1841 spędził dwa tygodnie sam na sam ze swoją ukochaną; pobyt ten pozostawił w jego duszy wspomnienia tak rozkoszne, że z właściwą sobie przesadą i egzaltacją nazywał Varennę świętą. Tytuł owej „książeczki“, którą pragnął „złożyć“ i którą niezawodnie składać zaczął, wymienił we dwa dni po jej zapowiedzi: „Pisałem cały dzień dzisiaj *Ideał Varenny;* będzie to poemacik, w którym przekuję cię na posąg greckiej bogini“ [2]). Żaden jednak

---

[1]) *Tygodnik Illustrowany,* 1898, nr. 12.

[2]) Tamże.

utwór Krasińskiego tego tytułu nie nosi [1]); otóż, jeśli weźmiemy pod uwagę, że *Ideał Varenny* miał być apoteozą Delfiny Potockiej, osnutą na tle uroczej natury Varenny, i że jego duchem miały być myśli Krasińskiego, to uzasadniony będzie domysł, że utwór ten był, jeśli może jeszcze nie pierwszą redakcją, to przynajmniej mgławicą *Przedświtu* [2]), jako tego właśnie poematu, w którym się miłość ukochanej kobiety i zachwyt nad cudowną naturą alpejską połączyły w jedną nierozdzielną całość z myślą filozoficzną Krasińskiego. W każdym razie jest to tylko domysł.

Jedno natomiast jest rzeczą już nietylko prawdopodobną, ale nie podlegającą żadnej wątpliwości: oto, jeżeli *Ideał Varenny* był istotnie zarodkiem *Przedświtu*, jeżeli się, co za tem idzie, praca nad *Przedświtem* rozpoczęła istotnie już z początkiem grudnia roku 1841, to ten zarodek musiał już niebawem ulec bardzo głęboko sięgającym zmianom [3]). Wkrótce później bowiem myśl Krasińskiego (który, pamiętajmy o tem, miał już za sobą *Herburta, Noc letnią, Pokusę i Trzy myśli Ligenzy*), myśl, która stanowić miała ducha poematu, weszła na nowe tory, — na jakie, o tem poucza nas

---

[1]) Możliwą jest rzeczą, że wiersz *Gdy się przeszłość w duszę wnęci*, napisany d. 24 grudnia r. 1841, a ogłoszony dopiero po śmierci Krasińskiego, — miał być cząstką *Ideału Varenny*.

[2]) Domysł ten wypowiedział już dawno Kallenbach w swoich wykładach w uniwersytecie lwowskim (ob. Kleiner, *Zygmunt Krasiński*, II, 17).

[3]) Ani jednego wiersza fragmentu *Gdy się przeszłość w duszę wnęci* nie włączył Krasiński do *Przedświtu*, ale rytm pozostał, pozostał i nastrój (por. Kallenbach, *Encyklopedja polska*, XXI, 442).

dostatecznie list do Sołtana z dnia 17 grudnia tegoż 1841 roku. Czytamy tutaj pomiędzy innemi te słowa: „My... powołani jesteśmy do przywdziania na się ważnej niezmiernie roli... Zdaje się, że nas ręka Opatrzności przygotowała do tego, byśmy, skosztowawszy, co życie i co grób zarazem, mogli właśnie w tej epoce wystąpić w pełni potęg człowieczych, z całym zapałem życia, z całą mądrością grobu. Jesteśmy jedynem w historji rodu człowieczego zjawiskiem: niewidzialni, niedotkliwi, bez ciała żyjem, a żyjem na ziemi wśród ciał, na świecie widomym i dotykalnym... Cała przeszłość nasza była chaosem przedstworzenia naszego, ...przez próbę grobu przeszliśmy dziwnie nieskazitelni na duchu“. Te słowa to już jakby częściowa zapowiedź *Przedświtu* oraz traktatu filozoficznego *O stanowisku Polski*[1]).

Lecz nie odrazu skrystalizowały się te myśli, nurtujące w duszy Krasińskiego, nie odrazu nadewszystko połączyły się i ułożyły w jego świadomości w harmonijną całość: jak to często bywa, pracę świadomą poprzedziła praca nieświadoma, albo przynajmniej napół świadoma, a jej owoce uświadomił sobie Krasiński — nagle, dzięki temu zjawisku duchowemu, które się nazywa intuicją syntetyczną.

Zjawisko to oświeciło swoim płomieniem duszę Kartezjusza dnia 10 listopada roku 1619, a więc w dwudziestym czwartym roku jego życia: pełniąc służbę wojskową na leżach zimowych w Bawarji,

---

[1]) Traktat ten, którego pierwszy szkic przypada na początek roku 1842, został wykończony dopiero w r. 1844. (Kleiner we wstępie do wydania *Przedświtu, Bibljoteka Narodowa*, nr. 18, str. 14—15).

nagle ujrzał przed sobą już nie kręte i ciemne dróżki, jak dawniej, tylko prostą i jasną drogę, którą się odtąd przez lat osiemnaście toczyć będzie jego twórczość filozoficzna i matematyczna[1]). To samo zjawisko oświeciło duszę Cieszkowskiego: kiedy, powróciwszy z Berlina do kraju z rękopisem *Prolegomenów*, modlił się raz w kościele parafjalnym w Grębkowie na Podlasiu, uświadomił sobie nagle, odmawiając *Modlitwę Pańską*, że ta modlitwa jest najwyższem ze wszystkich objawień bożych, że zawiera w sobie całą filozofję historji rodzaju ludzkiego; stało się to w wiośnie jego życia (coś w dwudziestym drugim czy trzecim roku), i odtąd już do samej śmierci będzie tę filozofję w tym duchu budował[2]). Czegoś podobnego doświadczył Boehme w dwudziestym szóstym roku swego życia: szarpał się i zmagał ze swemi zwątpieniami, kiedy nagle, jak mówi, „w śmierci narodziło się życie“: na widok błyszczącej miski metalowej wpadł w ekstazę, w której wszystkie wątpliwości prysły, a natomiast uświadomiły mu się te myśli, które po latach dwunastu wyłoży w swojej *Aurorze* czyli, mówiąc po polsku, w *Przedświcie*[3]).

Otóż i *Przedświt* jest w bardzo znacznej mierze owocem nagłej intuicji syntetycznej, tylko że, kiedy

---

[1]) Höffding, *Humor als Lebensgefühl*, Lipsk 1918, str. 4; oprócz Kartezjusza wymienia tu jeszcze Höffding Mozarta i Rousseau'a, jako tych, których w twórczości ogromną rolę odegrała intuicja syntetyczna.

[2]) Żółtowski w *Stu latach myśli polskiej*, V, 424.

[3]) Höffding, *Dzieje filozofji nowożytnej* (przekład polski), I, 82—83.

ona Krasińskiego nawiedziła, miał on już lat dwadzieścia dziewięć; a doświadczył jej nie, jak poczciwy Niemiec, na widok błyszczącej miednicy, tylko na widok gwiaździstego nieba i pod wpływem uroczystego nastroju Wigilji Bożego Narodzenia roku 1841, spędzonej samotnie w Monachjum. Oto jego własne słowa: „Sam, zupełnie sam, wigilją jadłem, a bez opłatka, a bez siana pod obrusem — i bez nikogo. Gdym kończył już, pierwsza gwiazda zaglądała przez okno — a wkrótce i duży księżyc przyszedł. W noc księżycową bardzo srebrną roiły się tłumy czarne po ulicach, wszyscy śpieszyli na mszę; jam... około dziesiątej wyszedł od siebie,... a oto wszystkie dzwony miasta zaczęły wołać do siebie dobrą nowinę, że się Chrystus narodził... I, gdy te dzwony grzmieć zaczęły,... aż mi się w sercu cudownie tęskno, nieopisanie tęskno stało do dnia tego i chwili onej, w której Chrystus na tym planecie rodził się. A gdym spojrzał w niebo,... w ogrom, w bezmiar, — aż zadrżałem, bom uczuł, jakgdyby drugi raz oto szedł z niebios ku ziemi i miał stanąć na niej... Coś nadziemskiego mnie zdjęło... Uczułem jakby szeptanie w mojem wnętrzu własnem, przepowiadanie nieme, ale pewno słyszane, że coś ma się ku nam, że coś już pływa na widnokręgach, po przestrzeni, że to coś zbliża się do dusz naszych, i że, nim pomrzemy, objawi się im... Moja dusza nad szranki zwyczajne była się wzrosła i kąpała się w jakiejś przejrzystości bez nazwy...“ [1]).

---

[1]) Łucki, *Zapomniana korespondencja Krasińskiego*, Lwów 1912, str. 7—8. (*Księga pamiątkowa ku uczczeniu setnej rocznicy urodzin Z. Krasińskiego*, tom II).

Co to wszystko znaczy? Znaczy, że to, o czem dawniej rozmyślał i rozmawiał z Delfiną Potocką, a nadewszystko z Cieszkowskim, teraz dopiero stało mu się jasnem, i to już nie przez rozumowanie, tylko, jak mówi, przez „nagłe uczucie“. Rozmyślał zaś i rozmawiał Krasiński nadewszystko o zagadnieniach historjozoficznych, do których zaliczał nie samą tylko przeszłość, ale — za przykładem Cieszkowskiego — także i przyszłość rodzaju ludzkiego wogóle, a Polski w szczególności. Rezultatem tych rozmyślań były zrazu wątpliwości, a przynajmniej niepewności i niejasności: w ów wieczór wigilijny rozpłynęły się wszystkie, i w duszy zabłysła jasna i pewna odpowiedź na pytania, męczące myśl i dręczące serce: „Wszystko tu mi się zgadza i cudownie spaja razem — logika rozumu — serca uczucie — przeszłość historji i konieczność jej przyszła i chwila dzisiejsza i wszystko, co wiem, i wszystko, co kocham, i wszystko, co przeczuwam, i wszystko, co mi pamiętanem jest“ [1]). Dopiero ów wieczór wigilijny ubłogosławił duszę Krasińskiego niezachwianą pewnością intuicyjną, że „u bram świata... stoi nowa idea“, że nastaje nowa epoka, w której przodującą rolę wśród ludzkości w jej pochodzie ku Królestwu Bożemu odegra nie kto inny, tylko Polska. Bo i komu — pyta Krasiński — ta „nowa idea“ „każe w te bramy uderzać, by je otworzyli? Kogo ona weźmie naprzód za sługi swoje, by ich później podnieść do godności braci swoich?“. Odpowiedź brzmi: „Mojem zdaniem ten tylko może być

---

[1]) Tamże, 10.

nowym, kto świeży, — a ten tylko świeży, kto młody. Lecz znam jeszcze świeższych, niż ci, którzy młodymi są, młodszych od samej młodości — to jest takich, co się jeszcze nie narodzili, choć żyją — nazwieszli ich kolebkę trumną, lub też kolebką ich trumnę! Nad to nic młodszego nie znam — i to jest fenomen cudowny, bo zarazem mieści w sobie całą mądrość doświadczenia długiego w przeszłości, całą powagę i rozum śmierci, całą świeżość wiosny i całą bujność życia... Jeśli byli ludzie lub narody, na których czole leżał palec Boga, — to wszystkie pięć palców Jego wyryte na licu tych, o których mówię, — i myślę, że dziwne kwiaty, nietylko kwiaty, ale i owoce, poróść mogą na grobach“ [1]). W tych końcowych słowach dźwięczy cicho jeszcze, ale już wyraźnie, obietnica *Psalmu nadziei:*

Polsko, Polsko! Grób twój tylko
Był kołyską nowej zorzy...

Lecz *Psalmy przyszłości* powstały później i nie mają bezpośredniego związku z pamiętną nocą wigilijną, którą tak szczegółowo opisał Krasiński w dwóch listach do pani Potockiej. Natomiast, jak o tem dostatecznie świadczą przytoczone z nich urywki, *Przedświt* ma z tą nocą łączność bezpośrednią: śmiało można powiedzieć, że jest on (jeśli naturalnie nie w tej postaci, w której go dzisiaj znamy, to w swojej głównej myśli — o zmartwychwstaniu Polski i jej misji historycznej) — dziecięciem tej dopiero „nocy księży-

---

[1]) Tamże, 10—11.

cowej bardzo srebrnej". I od tej chwili historję tworzenia tego poematu da się już śledzić dosyć szczegółowo.

Dnia 2 stycznia roku 1842 pisał Krasiński do Delfiny Potockiej: „Od kiedym Cię porzucił, pracuję nad czemś, czego ty wielką częścią jesteś, nad czemś, co powinno kiedyś"

W harmonijnych zwrotek rymie
Ludziom podać Siostry imię,
By tu jeszcze ich imiona,
Gdy on umrze — ona skona —
Nad ich grobu sennym głazem,
Jak za życia, — brzmiały razem! [1])

Echo tego wierszyka znajdzie się w zakończeniu dedykacji *Przedświtu:*

Pieśń tę więc zacznę, Siostro, Twem imieniem.
O, bądź na wieki ze mną połączona
Jednych pamiątek i uczuć pierścieniem!
My tu skonamy, lecz pieśń, co nie kona,
Powróci kiedyś, wierna mnie i Tobie,
By, jak Stróż Anioł, strzec nas śpiących w grobie.

W styczniu także napisał Krasiński dla swojej „siostry" wiersz *Znów wraca wiosna...*, w którym czytamy pomiędzy innemi:

Skrą ciekawości czoło Twoje płonie —
Wspinasz się wzrokiem w eterowe tonie...
I drżysz i pragniesz — to ufna — namiętna,
To znów w zwątpieniu trwóg pełna i smętna.

A ja Cię pieśnią kołyszę nadziei,
Ja Ci zwiastuję lot ducha przepłynny

---

[1]) *Pisma* (wydanie jubileuszowe) VI, 279.

Przez ciąg postępnych wszechświata kolei
I świat, nareszcie wieczny — boży — inny.[1])

Tą „pieśnią nadziei“ jest właśnie *Przedświt.*

Dalsze świadectwa o pracy nad nim mamy w listach do Cieszkowskiego. W lutym zwierza się przyjacielowi Krasiński: „Wciąż ekloga *Pollio* była moim karmem — pełnią moją — aż się stała jaźnią moją“ [2]). Ta ekloga Wirgiljusza zawiera w sobie proroctwo Sybilli, które uchodziło za proroctwo narodzenia Chrystusa. Z listu, pisanego w samym końcu kwietnia, możnaby sądzić, że tylko patrzeć, a *Przedświt* będzie skończony: „I ja mam coś gotowego, a myślę, że nowe — i piękne — lecz nie mogę dokończyć, choć tylko słów kilka brak i ostatecznej wygłady — nie mogę — bo ta krew — ciało się zbuntowało przeciw duchowi, jak Tytan przeciw Bogu“ [3]). W liście z dnia 4 czerwca dźwięczy bardzo wyraźnie jedna z myśli prozaicznej przedmowy do *Przedświtu:* „Wszechprzytomność Boża dotkliwszą się stanie. Sfera polityki, cała zagarnięta przez nią, pod nią zostanie, a to się stanie przez nas — bo w nas raz pierwszy polityka, wybiegłszy poza siebie, dotknęła wyższej sfery — sfery całej ludzkości — sfery ducha — ranę jej zadała — zaprzeczyła ją — zatem my z tej krzywdy wyrośli już, nie na naród tylko — ale wyżej, staliśmy się warunkiem widomej ludzkości na planecie — a oto czas, by uwidoczniła

---

[1]) *Pisma*, VI, 149.
[2]) I, 21 (d. 25 lutego).
[3]) I, 31 (d. 30 kwietnia).

się“ [1]). Po niespełna czterech miesiącach opowiada Krasiński Cieszkowskiemu o tem uniesieniu, w jakie go wprawia *Apokalipsa:* „Odczytałem całe to przecudnie artystyczne natchnienie, prawdziwe objawienie“ [2]). Otóż rozdział XII *Apokalipsy* był wzorem tej wizji *Przedświtu*, której treścią jest majestatyczny pochód zmartwychwstałych rycerzów polskich, zstępujących pod wodzą Najświętszej Panny do otchłani, aby „po raz drugi zdeptać węża“ [3]).

Ten list do Cieszkowskiego pochodzi z dnia 27 września roku 1842. *Przedświt* był, zdawałoby się, już prawie skończony, skoro nazajutrz pisał Krasiński do Gaszyńskiego, pod którego nazwiskiem chciał wydać swoją pieśń nadziei, aby się z nim zjechał: „Koło ósmego oktobra będę w Nicei; niech tam twój list zastanę, w którym mi powiesz, czy możesz choćby na parę dni przyjechać z Aix do Nicei lub tylko nad granicę samą, a ja wtedy z Nicei przejdę ją, by cię uściskać“ [4]). Otóż chodziło Krasińskiemu nie o to tylko, żeby Gaszyńskiego uściskać, ale nadewszystko o to, aby mu wręczyć rękopis i omówić sprawę wydania *Przedświtu*. Lecz zamierzone spotkanie opóźniło się wskutek choroby Krasińskiego: 6 października skarży się na „okropny stan zdrowia“ i dodaje: „Nie wiem, kiedy będę mógł przyjechać do Nicei, — zapewne nie

---

[1]) I, 34.

[2]) I, 48.

[3]) Ob. Tretiak, *Najświętsza Panna w poezji polskiej* (Kraków 1904), str. 79 nast.

[4]) Listy do Gaszyńskiego, 197.

przed piętnastym“ [1]). W istocie jednak udało mu się już 12 października przyjechać do Nicei, gdzie go Gaszyński już od kilku dni czekał [2]). Wkrótce po przyjeździe donosi Krasiński Cieszkowskiemu, że „*Kumejska Sybilla* się uda — lecz niech wprzód saletrzan pomoże — bo inaczej ani sposób“. Saletrzan srebra nie pomógł widocznie, nie odrazu przynajmniej, skoro Gaszyński wyjechał z Nicei... bez rękopisu *Kumejskiej Sybilli*, jak nazwał Krasiński *Przedświt:* „Skoro mój dagerotyp skończony będzie, — pisał do Gaszyńskiego 6 listopada — prześlę Ci go, lecz wiesz, że bez światła, bez tej iskry niebieskiej, nie udają się obrazy, żaden ogień kominkowy zaradzić temu nie potrafi“ [3]).

Skądże poszła ta nowa zwłoka? Stąd, że właśnie w tym miesiącu, t. j. w listopadzie roku 1842, pierwotny plan *Przedświtu* uległ bardzo ważnej, głęboko sięgającej zmianie, która rozmiary poematu powiększy przeszło w dwójnasób, tak że po jej dokonaniu nazwie poeta pierwotny poemat „chudym szkicem“ i wyrazi się, iż ten szkic „wyrósł na coś lepszego i poważniejszego i godniejszy jest dzisiaj pokazać się przed światem“ [4]).

---

[1]) Tamże, 198.

[2]) Listy do Cieszkowskiego, I, 51—52.

[3]) Listy do Gaszyńskiego, 199.

[4]) Ob. Kallenbach, *Do genezy Przedświtu* (w *Kurjerze Warszawskim,* 1914, nr. 1). Ogłosił tutaj autor (którego szczęśliwa ręka w odkrywaniu rzeczy nieznanych, a niezmiernie cennych, mogłaby śmiało pójść w przysłowie) cztery listy niby Gaszyńskiego do Januszkiewicza, z roku 1843, — niby, bo w istocie są to listy Krasińskiego, pisane ręką Gaszyńskiego. W trzech listach (22 marca, 18 kwietnia i 15 czerwca) Gaszyński, pisząc — w roli

Lecz wyrastał „chudy szkic“ „na coś lepszego i poważniejszego“ bardzo powoli, z uporem: „Wziąłem się był do malowideł, — pisał Krasiński 28 grudnia — w tem znów krew... uderzyła mi w mózg... Przytem wpadłem w głęboką melancholją, bo widzę, że, miast iść naprzód, cofam się;... choć nieskończenie żądam, zupełna we mnie niemoc dopełnienia żądzy“ [1]). Dopiero 2 marca roku 1843 donosi Gaszyńskiemu, że „malowidłu“ „już tylko dwóch sztrychów brak“ [2]), a 21 marca każe przyjacielowi posłać „już *corpus delicti* do trybunału“, t. j. *Przedświt* do drukarni Januszkiewicza w Paryżu [3]). Rozkaz spełnił Gaszyński zaraz nazajutrz [4]).

Nie koniec na tem: korciły Krasińskiego niektóre wyrażenia, a nawet całe wiersze, więc zasypywał Gaszyńskiego różnemi drobnemi poprawkami [5]). Ale mniejsza o nie. Zobaczmy raczej, jak się przedstawiał pierwotny *Przedświt*.

Ten „chudy szkic“ liczył tylko, jak sam autor obrachował [6]), około 500 wierszy; licząc dokładnie,

---

autora *Przedświtu* — do Januszkiewicza, wyraźnie przepisuje, albo też streszcza, listy do siebie, otrzymane od Krasińskiego. Jeden zaś, czwarty (26 marca), pisał Gaszyński poprostu pod dyktandem Krasińskiego, który, jak to widać z listów do Cieszkowskiego (I, 67; I. 72) i do Sołtana (291), bawił wtedy u Gaszyńskiego w Aix.

[1]) Listy do Gaszyńskiego, 200.

[2]) Tamże, 201.

[3]) Tamże, 203.

[4]) Kallenbach, j. w., list pierwszy.

[5]) Listy do Gaszyńskiego, 202—211.

[6]) Kallenbach, j. w., list pierwszy.

było w pierwotnej redakcji, jeśli należała do niej dedykacja i zakończenie, wierszy 554, a bez dedykacji i zakończenia — tylko 464. Nie było w pierwotnej redakcji dwóch ustępów, które są w dzisiejszym *Przedświcie:* po pierwsze, całego ustępu historjozoficznego, całej wizji przeszłości, — od wierszy:

Znasz ty miłość, która nęci
Wiecznie duszę w kraj pamięci?

aż do wierszy:

I powietrzu powiem: Panie!
Dzięki Tobie, bom szczęśliwy, —

razem wierszy 414; po drugie, ustępu od wierszy:

Zrzuć więc smutek — zrzuć więc trwogę,
Daj mi rękę w jedną drogę!

aż do wierszy:

Jeden z nieba kwiat,
Przyszłych wieniec lat,
Jedna w Bogu pieśń! —

wierszy 176. Tym sposobem w ostatecznej redakcji *Przedświt* wynosi wierszy 1114. Mówiąc nawiasem, wskutek wstawienia ustępu historjozoficznego w ramy pierwotnej redakcji poematu załamała się nieco jego kompozycja, zresztą pod względem jedynie formalnym, nie ideowym. Oto w zakończeniu części pierwszej mówi poeta „siostrze“, że obwieści jej „wyższy cud“, — wyższy od zmartwychwstania Polski; tymczasem treścią części drugiej jest cud, nie wyższy od zmartwychwstania Polski, mianowicie jej prze-

szłość: „cud wyższy“ — budowa Królestwa Bożego na ziemi dzięki Polsce i pod przewodem Polski — stanowi treść dopiero części trzeciej. Wstawiając nowy ustęp, zapomniał Krasiński przenieść zapowiedzi „wyższego cudu“ na inne miejsce poematu.

Lecz nietylko sam poemat, ale i wstęp prozaiczny, napisany — za namową Cieszkowskiego — dopiero po ukończeniu poematu, uległ zmianom, — jakim, tego już nie wiemy [1]). Wiemy tylko, że, kiedy się już po napisaniu poematu i wstępu zabierał Krasiński do przepisywania na czysto, wstęp wydał mu się za długi, „przedsionek nazbyt obszerny do tak lichego domku“. Przepisał więc jedynie trzecią, ostatnią część wstępu, zaczynającą się od słów: „Chrystus objawił ludziom ideę ludzkości“ [2]); całą zaś resztę, t. j. dwie pierwsze części, poświęcił, jak sam powiada, „z rezygnacją, jak Abraham Izaaka na stosie“. „Ale w kilka dni później, gdy już rękopism odjechał dyliżansem do Paryża, odczytując bruljon mej pracy, żal mi się stał owych stronic opuszczonych, kilkunastu kwiatków, odciętych od girlandy, zawieszonej na skroniach mej córki“ [3]). A bojąc się może, aby Januszkiewicz tymczasem druku nie zaczął, sam popędził z Nicei do Aix, żeby osobiście wręczyć Gaszyńskiemu dla posłania Januszkiewiczowi dwie pierwsze części wstępu, z których pierwsza zaczyna się od słów: „Za dni Cezara, poprzedzających wielki dzień Chry-

---

[1]) „Przerobiłem cały wstęp“, tamże, list pierwszy.

[2]) Pod wstępem jest w wydaniu drukowanem data: „Dnia 17 marca 1843 roku“.

[3]) Kallenbach, j. w., list drugi.

stusa“, a druga — od słów: *Discite historiam, exemplo moniti.*

II

Z powyższego rzutu oka na historję tworzenia *Przedświtu* okazuje się, że praca nad utworem, na który się składa niedługi wstęp prozaiczny i niecałe tysiąc dwieście wierszy, trwała przeszło rok! Czemże się to tłumaczy? Przecie, zdawałoby się, wszystkie myśli i uczucia, które się na *Przedświt* złożyły, dojrzały zupełnie w duszy poety już w końcu roku 1841, po owej nocy wigilijnej, kiedy to, jak sam świadczy, wszystkie myśli i uczucia, dotyczące i przeszłości, i teraźniejszości, i przyszłości, połączyły się w jego duszy w doskonałą harmonję. Więc dlaczego tak bardzo zwlekał z przelaniem swoich uczuć i myśli w słowa? Brak zdrowia i natchnienia, na który się skarżył w listach do przyjaciół, to tylko jedna przyczyna, i to, jak się zdaje, nie najważniejsza; wiadomo bowiem dobrze, ile przesady było zawsze we wszystkich jego skargach. Przyczyną główną jest zupełnie co innego, a jej wyjaśnienie jest rzeczą ogromnie ważną dla zrozumienia genezy *Przedświtu.*

We wspomnianym liście do Delfiny Potockiej, z końca roku 1841, czytamy te słowa: „Jakaż to teorja o przechodzeniu dusz, czyli raczej o strzeżeniu ludzi przez dusze zmarłych, zaczyna się... znowu rozgadywać?... To pewna, że dziwny powietrzokrąg mistycznych wpływów nas okrąża — fala objawień bije nam w serce i jeszcze się rozbija, ale coraz silniej bije

i wraca i kusi w wieczność duszę nieśmiertelną“ [1]). Teorję o przechodzeniu dusz głosił w Paryżu Towiański, i jego to ma tutaj Krasiński na myśli. Jego działalnością interesował się niezmiernie żywo, a korespondencja z Cieszkowskim świadczy aż nadto wymownie, że w głębi swojej duszy miał jakiś zabarwiony zazdrością niepokój, żeby czasem Towiański nie zdobył sobie na emigracji rządu dusz, do którego prawo rościł sobie teraz, po uświadomieniu sobie swojej idei narodowej, on sam, Krasiński. I śmiało można powiedzieć, że ta ewangelja narodowa, którą odtąd głosić zaczął, zawdzięcza bodaj cząsteczkę swojego istnienia Towiańskiemu. Twierdzić jednak, że „towianizm... oddziałał na Krasińskiego w stopniu tak znacznym, iż okoliczności tej zawdzięczamy poniekąd *Psalmy*, a zwłaszcza *Przedświt*“ [2]), — jest przesadą: w istocie mógł towianizm odegrać w genezie ewangelji narodowej Krasińskiego tylko rolę fermentu.

Ważniejszą, ale to nierównie ważniejszą rolę w genezie *Przedświtu* odegrały *Prelekcje paryskie* Mickiewicza. Ich wpływu na poemat Krasińskiego domyślano się już dawno, co więcej, stwierdzono go dowodnie i wykazano częściowo [3]). Nie zdawano sobie jednak należycie sprawy z całej głębokości i rozleg-

---

[1]) Łucki, j. w, str. 8

[2]) Drogoszewski, *Nieco o Przedświcie i o stosunku poematu do nauki Towiańskiego (Pamiętnik Literacki* VII, 440).

[3]) Kleiner w dziele o Krasińskim, a nadewszystko w rozprawie: *Mesjanizm narodowy w systemie Krasińskiego*, Lwów 1912 (*Księga pamiątkowa*. II); por. także *Bibljoteka Narodowa*, nr. 18.

łości tego wpływu; nikt nie przypuszczał, że, gdyby nie *Prelekcje paryskie*, nie byłoby *Przedświtu*, a przynajmniej, że nie byłoby w nim niejednej myśli, która w nim jest. Dzisiaj wątpić o tem już nie wolno — wobec własnego świadectwa, a raczej kilku własnych świadectw Krasińskiego.

A więc nasamprzód — znowu ów list do pani Potockiej. Bezpośrednio po ustępie, w którym Krasiński mówi o swojej pewności wewnętrznej, że „u bram świata stoi... nowa idea“, i że ją Polska objawi światu, wyrywają mu się słowa: „O, jakżebym choć na godzinę chciał mówić teraz z tym, z którym po Szwajcarji niegdyś podróżowałem!“ Skądże ten zwrot niespodziewany? Skąd ta nagła tęsknota do Mickiewicza? Odpowiedź na te pytania znajduje się na samym początku listu: „Pierwsza lekcja Mickiewicza tem mnie uderzyła niezmiernie, że przed kilku dniami toż samo, co w niej, i jam napisał“ [1]). Mowa tu o pierwszej lekcji drugiego kursu, którą wygłosił Mickiewicz dnia 14 grudnia: mówił pomiędzy innemi, że zarówno Wschód, jak Zachód Europy oczekuje obecnie jakiegoś słowa zbawienia, jakiejś nowej wielkiej idei, która wprowadzi wszystkie narody na nową drogę życia, i że tę ideę wyda z siebie plemię słowiańskie. Jestto pierwsza prelekcja Mickiewicza o charakterze już mesjanistycznym, pierwsza, wygłoszona już pod wpływem Towiańskiego. I już w tej prelekcji dał Mickiewicz słuchaczom pośrednio do zrozumienia, że im

---

[1]) Ma tutaj Krasiński na myśli swój list do Sołtana z dnia 17 grudnia (str. 257).

w toku wykładów tę nową wielką ideę objawi i wyjaśni [1]).

Łatwo zrozumieć, jak ta prelekcja duszą Krasińskiego wstrząsnęła! Przecie on sam tego słowa zbawienia szukał i zdawało mu się, że je znalazł: a teraz dowiedział się, że znalazł je ktoś większy od niego, ten, którego nazywał swoim „mistrzem młodości“. „I ja go zrazu — wyznawał pani Potockiej — nawspak byłem ocenił, ale, gdy głos jego doszedł, głos własny jego doszedł uszu moich, poznałem go i wiem teraz, że on w prawdzie jest“.

Wobec tego świadectwa wolno twierdzić, że już w procesie pierwszej krystalizacji tych myśli Krasińskiego, które się złożyły na *Przedświt*, to znaczy w procesie owej intuicji syntetycznej, która go nawiedziła w noc wigilijną roku 1841, myśl Mickiewicza odegrała rolę niemałą: ona to utwierdziła i umocniła w nim wiarę, że, myśląc o przyszłości świata i Polski, znajduje się na dobrej drodze.

Ale, jeżeli tak, to, zdawałoby się, owa prelekcja Mickiewicza powinna była przyśpieszyć napisanie i wydanie *Przedświtu;* bo jakże? Miał Krasiński czekać, aż Mickiewicz wyjawi całkowicie swoją wielką ideę, aż odpowie na pytanie, o którem w tej prelekcji wspomina, czy ten zmrok, do którego poeci francuscy lubią porównywać dzisiejszą epokę, jest zmierzchem starego światła, czy też brzaskiem nowej jutrzenki? A jednak... czekał Krasiński, mówiąc sobie

---

[1]) *Kurs drugoletni literatury słowiańskiej,* Paryż 1842, str. 5—7.

może: jeżeli Mickiewicz powie wszystko, co ja chcę powiedzieć, to ja nie powiem; jeżeli jednak wszystkiego nie powie, to objawicielem wielkiej nowej idei będę ja, nie on! Oto dlaczego tak zwlekał z pisaniem i wykończeniem *Przedświtu*, oto dlaczego kazał sobie przysyłać pocztą w arkuszach litografowanych dalsze wykłady Mickiewicza [1]). Z jak wielkiem napięciem je śledził, to widać z listów do Cieszkowskiego. „Ostatnia prelekcja — pisał dnia 14 sierpnia roku 1842 — oświadczyła, że literatury naszej cecha to mesjanizm — że czekamy wszyscy na nowe słowo wcielone — na Ideę widnokrężną, ale żywą, bo w postaci człowieka — i że ten wśród nas się narodzi. Tęsknota do niego to wieczna Polski pieśń!“ [2]). Ta prelekcja nie dała mu spokoju, skoro powrócił do niej w liście następnym, z dnia 23 sierpnia, mówiąc o niej z przekąsem: „Mickiewicz w ostatniej lekcji oświadczył jeszcze oczywiściej, że czeka się na człowieka-pośrednika... Słyszy dzwonów huk — ale, w jakim kościele, nie pytaj się!“ [3]). A ja — dośpiewał sobie w duszy Krasiński — nietylko słyszę dzwonów huk, ale i wiem, w jakim dzwonią kościele; dzięki mnie cały naród polski ten huk dzwonów usłyszy. Wcześniej jeszcze, dnia 24 kwietnia, pisał do Cieszkowskiego: „Mojem zdaniem, cała Towiańszczyzna, dziejąca się w Paryżu i podparta wiarą Mickiewicza, jest mistycznym, magnetycznym stanem ludzi, bliskich nowej Idei, a nie

---

[1]) Listy do Gaszyńskiego, 219: „Jeśli ci przysłano co nowego z kursu Mickiewicza, to mi *sous bande* przyślij“.

[2]) I, 37. Mowa tu o prelekcji z dnia 1 lipca r. 1842.

[3]) I, 38.

mogących rozumowaniem logicznie ją wywieść“ [1]). A ja — dośpiewał sobie w duszy Krasiński — nietylko jestem bliski nowej idei, ale już ją mam w głowie i mogę ją rozumowaniem logicznie wywieść. Owocem tej świadomości jest — *Przedświt,* który z czasem będzie wyrastał „na coś lepszego i poważniejszego“, i który Krasiński, pamiętajmy o tem, poczytywał nietylko za poezję, ale i za objawienie; świadczy o tem niezbicie wiersz siedemset dziewiętnasty:

Bo w mem sercu Słowo boże,

wiersz, bardzo żywo przypominający własny sąd Mickiewicza o *Księgach Pielgrzymstwa*, „że niektóre rzeczy“ są tam „z łaski bożej“. Zupełnie świadomie stanął Krasiński w *Przedświcie* przed swoim narodem, jako wieszcz i zarazem — jako współzawodnik Mickiewicza, któremu niejedną myśl zawdzięczał (nie mówiąc już o pobudce), ale z którym się pod niejednym względem nie zgadzał. *Przedświt* jest jakby odpowiedzią na *Prelekcje paryskie* roku 1842. Sam Krasiński nie łudził się pod tym względem, skoro, już po wydrukowaniu *Przedświtu,* z całą otwartością i z podziwu godną lojalnością wyznał Gaszyńskiemu, a za jego pośrednictwem Januszkiewiczowi: „Czytanie kursu zeszłoletniego *Literatury słowiańskiej* rozwinęło w głowie mojej ideę, która później rozkwitła na rymy“ [2]). A wcześniej jeszcze, tuż po ostatecznem wykończeniu przedmowy do *Przedświtu*, wyznał, że,

---

[1]) I, 38.

[2]) Kallenbach, j. w., list trzeci.

jak mu się zdaje, „tam jest parę myśli prawdziwych, a czerpanych z tego świętego źródła, które Mickiewicz nazywa filozofją polską“ [1]).

III

Wobec tak wyraźnego świadectwa nie wolno poprzestawać na uwydatnianiu samej tylko zbieżności myśli *Przedświtu* z myślami *Prelekcyj paryskich:* krytyka literacka ma nietylko prawo, ale i obowiązek, mówić o zależności Krasińskiego od Mickiewicza. Nie wolno jednak i tutaj zapominać o tem, o czem tak często nie pamiętają autorowie różnych „przyczynków do genezy“, że, jak mówi Krasiński, „w pewnych epokach historji są idee, które wychodzą nagle na jaw, jak Minerwa z głowy Jowisza, i szerzą się po wszech końcach ziemi; zda się, że są w powietrzu i że każden niemi oddycha; jak za powiewem wiosny każden pączek się rozwija i kwiatem błyska, tak za powiewem tych idei każde serce drga i wyrywa się ku nim“ [2]). I jeszcze drugie zastrzeżenie. Wobec tego, że Mickiewicz niejedną myśl zawdzięczał filozofji polskiej, Wrońskiemu czy Bukatemu, nie zawsze da się rozstrzygnąć, czy tę lub ową myśl wziął Krasiński bezpośrednio z tego „świętego źródła“, czy też z wykładów Mickiewicza.

A teraz wejdźmy w szczegóły.

W dwóch pierwszych częściach wstępu przeprowadza Krasiński szczegółową analogję pomiędzy

---

[1]) Tamże, list drugi.

[2]) Tamże, list trzeci.

dwiema epokami historycznemi. „Dzień dzisiejszy“, t. j. wiek XIX, jest z wielu względów podobny do „dni Cezara, poprzedzających wielki dzień Chrystusa“. Podobieństwo to jest podwójne. Po pierwsze: i wówczas i dzisiaj — sceptycyzm i anarchja w dziedzinie całego wogóle życia duchowego, a więc religji, moralności, filozofji; „gdzie tylko spojrzeć w świecie ducha, ruiny, swawola, rozstrój — *quot capita, tot sensus*“. Mówiąc nawiasem, dziś jeszcze znany myśliciel niemiecki, Rudolf Eucken, także porównywa z sobą te dwie epoki dziejowe — pod względem rozbieżności doktryn filozoficznych [1]). Po drugie: w dziedzinie życia materjalnego, politycznego działo się wówczas i dzieje się dzisiaj wprost przeciwnie, niż w zakresie życia duchowego: tu anarchja, tam ład i porządek, „wszystko na polu materjalnych spraw i celów coraz bardziej się kupi, zrasta“. W starożytności to skupienie dokonało się dzięki temu aniołowi dziejowemu, którym był Cezar: on to stworzył jedność materjalną olbrzymiego państwa rzymskiego; w wieku XIX takim aniołem dziejowym był Napoleon: prawda, że państwa uniwersalnego nie stworzył; ale „co on pchnął do biegu, to teraz dalej się toczy“; on to „narodowości ziemskie przebudził z uśpienia“, on to zbliżył ku sobie poszczególne narody, on to sprawił, że „zapoznane ludy już się nie odpoznają“.

Myśl, że „dzień dzisiejszy“ jest epoką przejścia, należała wówczas do tych myśli, które się unosiły

---

[1]) *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, wyd. 9, Lipsk 1911, str. 531.

w powietrzu, za których powiewem każde serce drgało i wyrywało się ku nim. Myśl o analogji dwóch epok przejścia zawdzięcza Krasiński myślicielom i marzycielom francuskim [1]). Lecz pomysł porównania Cezara z Napoleonem zawdzięcza Mickiewiczowi [2]), który porównywał ich z sobą w prelekcji dnia 24 maja roku 1842, mówiąc pomiędzy innemi, że, jak Cezar „skupił interesa całego świata w swojej osobie, w swojej dłoni“, i że „był posłany, żeby przygotował przyjście innego, moralnego władcy, Chrystusa Pana“, tak „Napoleon, o lat tysiąc ośmset starszy od Cezara, przodkował także myśli chrześcijańskiej“; „zjawienie się i upadek tego człowieka są zapowiedzią nowej epoki, która będzie tem względem czasów naszych, czem chrześcijaństwo było względem pogaństwa“ [3]), t. j. epoką wyższego rozwoju chrześcijaństwa, epoką zjednoczenia ludów. Myśl Krasińskiego, że Napoleon „narodowości ziemskie przebudził z uśpienia“, nie jest niczem innem, tylko uogólnieniem kilku myśli Mickiewicza o Napoleonie, że on to „przez swoje zwycięstwa, przez swoje prawodawstwo, przez nadzwyczajne talenta, wymógł gwałtem na ludziach XVIII

---

[1]) Kleiner, *Zygmunt Krasiński*, II, 112.

[2]) Kleiner, *Mesjanizm narodowy*, 24.

[3]) *Kurs drugoletni literatury słowiańskiej*, Paryż 1842, str. 203. Że Mickiewicz myśl o posłannictwie Napoleona, jako poprzednika nowej epoki, zawdzięcza Wrońskiemu (*Prodrome du Messianisme*, 1831, i *Secret politique de Napoléon, comme base de l'avenir moral du monde*, 1840), to sam wyznał w prelekcji dnia 14 czerwca (str. 230—231). Krasiński znał oczywiście obydwa te pisma Wrońskiego.

wieku, niezdolnych już dziwić się niczemu, uczucie podziwienia", a „Polaków... nauczył śledzić długo jeden fenomen, wpatrywać się w jeden punkt, rozważać ruch tego światła na widnokręgu dziejów" [1]), że jemu także winni są Polacy „śmiałość" i „odwagę do przedsięwzięć" [2]); że „w Napoleonie pierwszykroć Polska z Francją złączyła się wspólnem uczuciem"; że i w Rosji „od Napoleona poczynają się..., jeśli nie myśli, to przynajmniej uczucia, z których później zrodziły się spiski" [3]); że wreszcie Napoleon jest „godłem przyszłego zjednoczenia ludów, któremi rządził, zjednoczenia ich duchowego w tej idei, co będzie początkiem ewolucji moralnej i religijnej" [4]).

Lecz najważniejsze myśli przedmowy do *Przedświtu* są zawarte w ustępie trzecim, t. j. tym, który, jak widzieliśmy, miał pierwotnie stanowić całą przedmowę [5]). Myśli te możnaby krótko ująć tak. Rodzaj ludzki dąży do urzeczywistnienia ideału ludzkości, t. j. zgodnego, pełnego wzajemnej miłości współżycia różnych cząstek, które się na całość rodu ludzkiego składają, t. j. narodów. Aby zaś narody mogły żyć w zgodzie i miłości, muszą się w stosunkach

[1]) *Kurs drugoletni*, 166—167.
[2]) Tamże, 194.
[3]) Tamże, 202.
[4]) Tamże, 204.
[5]) Sternal *(O Przedświcie Z. Krasińskiego*, w *Przeglądzie Powszechnym*, t. XXXI, r. 1891) słusznie zwrócił uwagę na to, że myśli, zawartych w dwóch pierwszych częściach przedmowy, niema w samym poemacie, że natomiast w poemacie jest myśl, której niema w przedmowie, — o przeszłości Polski.

wzajemnych kierować zasadą chrześcijańską, czyli innemi słowy polityka międzynarodowa musi być chrześcijańską. Zanosiło się na tę politykę już w wiekach średnich, kiedy to usiłował i zaczął ją realizować Kościół; lecz Kościół sprzeniewierzył się swojemu zadaniu, i zapanowała na świecie polityka niechrześcijańska; jej szczytem był rozbiór Polski, który też jest zbrodnią, więcej niż polityczną, bo religijną, „przekraczającą ze sfery świeckiej i dotykającą okręgów bożych“. Otóż Polska jest powołana do tego, żeby w sobie i na świecie całym rozwinęła pogwałconą na niej samej ideę ludzkości, ideę polityki chrześcijańskiej; dzięki Polsce „objawi się w sumieniu ducha ludzkiego, że sfera polityki musi się przemienić w sferę religijną“, że „tylko w Polsce i przez Polskę zacząć się opatrznie może nowy okres w dziejach świata“; Polska będzie objawicielką nowej prawdy w historji rodzaju ludzkiego.

Wszystkie te myśli znowu wziął Krasiński bądź „z tego świętego źródła, które Mickiewicz nazywa filozofją polską“, bądź też bezpośrednio z jego wykładów. Zapewne, niektóre z tych myśli, mianowicie o powołaniu narodów i o polityce chrześcijańskiej, były wtedy „w powietrzu“; lecz wobec własnych wyznań Krasińskiego wolno szukać źródeł tych jego myśli nietylko w duchu czasu.

„Czytałem — pisał Krasiński do Cieszkowskiego 22 września 1842 roku — Hoeneizm zbukatowany — styl *Prodromu* — dowodzenia wszystkie tak algebraiczno-rabinowskie, że ich djabeł zrozumie. Lecz wszystkie twierdzenia piękne, — arcypiękne i te same, co

moje“ [1]). O ukazaniu się dzieła Bukatego, p. t. *Polska w apostazji i w apoteozie,* mógł się Krasiński dowiedzieć od Mickiewicza, który je rozpatrywał w wykładzie dnia 24 czerwca. W dziele tem Bukaty za warunek, konieczny do zrealizowania ideału ludzkości, czyli, jak mówi, do zrównania „człowieka z człowieczeństwem“, poczytuje „zrównoważenie narodu z człowieczeństwem“, t. j. przyznanie każdemu narodowi jego praw narodowych; do spełnienia tego warunku powołana jest Polska, której zmartwychwstanie uważa Bukaty za niezbędny warunek triumfu religji, — wszystko tak samo, jak w przedmowie do *Przedświtu* [2]). Dodajmy, że we wspomnianym wykładzie powołuje się Mickiewicz na Piotra Leroux, „który dostrzegł konieczność oparcia polityki na podstawach religijnych“, i w którego oczach „Francja nie jest tylko narodem w znaczeniu pogańskiem tego wyrazu. Francja jest religją“ [3]). Krasiński myślał to samo o Polsce [4]).

---

[1]) I, 45.

[2]) Kleiner, *Mesjanizm narodowy,* 23.

[3]) *Kurs drugoletni,* 266.

[4]) Kleiner, *Zygmunt Krasiński,* II, 125. — Sternal, w pomienionej rozprawie, jako jeden z dowodów, że wówczas często pisano o polityce chrześcijańskiej w stosunkach międzynarodowych, jako niezbędnym warunku szczęścia ludzkości, wskazuje na artykuł w *Trzecim Maju* (3 grudnia r. 1840), artykuł, który jest streszczeniem artykułu „bezimiennego pisarza francuskiego“ w *Revue des deux mondes* (z dnia 15 listopada tegoż roku). Lecz wyraźnie Sternal nie widział tego artykułu, skoro go nazywa bezimiennym. W istocie autor wymienia swoje nazwisko: L. de Carné; tytuł artykułu: *De l'équilibre européen.* Główne myśli są następujące. Idea chrześcijańska już się zrealizowała w życiu prywatnem *(dans le monde civil),* a teraz idzie ku zre-

Już nie Bukaty i nie Leroux, tylko sam Mickiewicz mógł, jeśli nie rozpalić, to podniecić w sercu Krasińskiego tę wiarę, której wyznaniem jest trzecia

---

alizowaniu się w prawie narodów. Rozbiór Polski był zbrodnią. Zbliża się nowa epoka, której przyświecać będą trzy zasady polityki chrześcijańskiej: 1) naród, podobnie jak jednostka, należy do samego siebie; 2) kto napada na naród, ten, o ile nie może usprawiedliwić napadu obroną własnego życia, winien zbrodni zabójstwa; 3) pierwszem zadaniem wielkiej amfiktjonji narodów chrześcijańskich jest stopniowo usuwać ze świata ten stan polityczny, przeciwko któremu protestuje sumienie publiczne. Te trzy zasady objawi światu Francja, i ona to całemu światu zapewni błogosławieństwo pokoju, a zarazem zdobędzie sobie wielką potęgę wśród państw europejskich. Pomiędzy innemi Francja powinna ująć się za Polską. — Streszczając ten artykuł, *Trzeci Maj* dodaje od siebie, że autor (którego nazwiska nie wymienia) „odgadnął, a raczej zobaczył misją Francji i zarazem pokazał, gdzie jej prawdziwa moc; moc rzetelna narodu zawsze jest w wykonywaniu misji, przez Opatrzność mu naznaczonej. Moc więc Francji — w utrzymaniu i popieraniu praw narodów chrześcijańskich, w prostowaniu krzywd, które między niemi się dzieją. Zdaje się, że to przeznaczenie dane jest dwóm siostrom: Polsce i Francji“. I dodaje jeszcze *Trzeci Maj*, że, „nim idea autora zrealizowaną być może, czyli raczej nim idea chrześcijańska tak w prawie narodów przemagać będzie, jak dziś w prawie cywilnem przemaga, bój straszny czeka Europę. A pokój powszechny, który autor przeczuwa, do którego tak dąży cywilizacja zachodnia, nie zakwitnie na ziemi, aż póki na ruinie zmyślonych gabinetowych praw nie ustali rzetelnego prawa narodów rzetelna polityka chrześcijańska“. Przypuszczenie Sternala, że Krasiński artykuł *De l'équilibre européen* poznał tylko ze streszczenia w *Trzecim Maju*, jest bezpodstawny: przecie Krasiński (tego można być pewnym) czytywał *Revue des deux mondes*. Zresztą — wobec *Prelekcyj paryskich* — ten artykuł nie wchodzi ostatecznie w grę przy wyjaśnieniu genezy *Przedświtu*.

część przedmowy do *Przedświtu*, a której Mickiewicz niejednokrotnie dawał wyraz w drugim kursie swoich wykładów, wiarę, że przyjdzie czas, kiedy na świecie zatriumfuje nauka chrześcijańska nietylko w stosunkach pomiędzy poszczególnymi ludźmi, ale i pomiędzy narodami, że ta cnota, która jest najwspanialszym owocem moralnej kultury chrześcijańskiej i która polega na dobrowolnem składaniu przez jednostkę własnego szczęścia na ołtarzu dobra publicznego, to jest egzaltacja chrześcijańska, ogarnie kręgi coraz szersze, przeniknie całe narody, które swoje własne interesy będą składały na ołtarzu dobra całej ludzkości, że polityka stanie się chrześcijańską i że ona dopiero zapewni ludzkości szczęście. „Ludy póty się nie uspokoją, — mówi Mickiewicz, tym razem znowu powołując się na innego myśliciela, mianowicie na Baadera, — póki ewangelja nie zostanie wyraźnie zastosowana do polityki“ [1]). Tę swoją wiarę wypowiada Mickiewicz także i w pierwszych wykładach kursu trzeciego, 6 i 13 grudnia roku 1842: „*Ewangelja*..., przyjęta przez ludzi, pojedynczo uważanych, nie weszła w życie polityczne narodów“, ale „wierzymy... i mamy powody wierzyć, że narody chrześcijańskie zbliżają się coraz bardziej do zrealizowania *Ewangelji*“ [2]). I mówi jeszcze Mickiewicz (powołując się na Baadera), że „to jest potrzebą epoki, koniecznością logiczną historji chrześcijaństwa“ [3]). Podobnież

---

[1]) *Kurs drugoletni*, 211.
[2]) *Kurs trzecioletni* (Paryż 1844), 9, 10.
[3]) *Kurs drugoletni*, 211.

i Krasiński kładzie nacisk na logiczną konieczność polityki chrześcijańskiej.

A i tę także myśl mogły Krasińskiemu nasunąć albo przypomnieć *Prelekcje paryskie*, że się zanosiło na zrealizowanie polityki chrześcijańskiej już w wiekach średnich, ale że pod ich koniec „zatrzymuje się pochód człowieczeństwa w tym kierunku“, że „duch religijny, zamiast posunąć się dalej, aż do ogarnięcia społeczności politycznej, zdaje się cofać znowu w głąb pojedynczych ludzi“ [1]).

Zbrodnię rozbioru Polski poczytuje Krasiński za zbrodnię religijną. Dlaczego? Wynika to z jego poglądu na rolę poszczególnych narodów w wielkiem i świętem dziele budowy Królestwa Bożego na ziemi: celem historji „jest ludzkość czyli cała powszechność, zgodna z wolą bożą, znająca i wypełniająca prawo, które Bóg jej nadał; środkami zaś do tego celu, narzędziami, członkami żywymi są narodowości“. Więc, rozumuje Krasiński, kto gwałci prawa narodu, ten popełnia zbrodnię przeciwko całej ludzkości i zarazem przeciwko Bogu, którego wola, żeby ludzkość była jedną rodziną, nie urzeczywistni się bez udziału poszczególnych narodów. Pogląd Mickiewicza jest w istocie swojej zupełnie ten sam: „Duch ludzki musi pierwej przejść przez narodowość, nim przyjdzie do powszechności“ [2]); narodowość to zakon rycerski w służbie bożej, w budowaniu Królestwa Bożego na

---

[1]) Tamże, 191; por. 270: „Wieki średnie zostały wstrzymane w swoim biegu, i Europa wzięła inny kierunek; ton chrześcijański zaczął słabnąć“...

[2]) Tamże, 266.

ziemi; „narodowość w najwznioślejszem rozumieniu tego wyrazu znaczy posłannictwo narodu, znaczy powołanie pewnego zbioru ludzi, wezwanych od Boga, do spełnienia zamierzonego dzieła“ [1]); narodowość to największe ze wszystkich dzieł bożych [2]).

A teraz — rzecz najważniejsza. Dlaczego do objawienia ludzkości zbawczej prawdy powołana jest Polska? Odpowiada Krasiński: „W narodowości, której krzywdą najsrożej ludzkość pogwałcona, — najsilniej zadrgnąć musi, najjaśniej zabłysnąć — idea ludzkości“. A więc uzasadnia Krasiński misję dziejową Polski (oprócz innych argumentów) jej krzywdą, jej upadkiem, jej cierpieniem. W tem rozumowaniu mogła Krasińskiego utrwalić filozofja Mickiewicza, ta wspaniała filozofja cierpienia, która, począwszy od młodzieńczego wiersza do filomatów i Ody do młodości, przewija się cudowną wstęgą przez całą jego poezję i naukę [3]). W wykładzie, wygłoszonym 6 grudnia roku 1842, mówi Mickiewicz: „Łatwo się domyśleć, na których to narodach powinny polegać nasze nadzieje filozoficzne: niewątpliwie na tych, co pracują, cierpią, poświęcają się dla prawdy; stąd też daje się widzieć, dlaczego uważamy Francję za naród daleko filozoficzniejszy od Niemiec, zapchanych katedrami filozofji,

---

[1]) Tamże, 176.

[2]) Tamże, 257.

[3]) Filozofją cierpienia przejął się Krasiński bardzo wcześnie — pod wpływem Ballanche'a (Kleiner, *Zygmunt Krasiński*, I, 82, nast.; Gerstmann, *Ballanche, jako źródło niektórych pomysłów filozoficzno-społecznych Krasińskiego*, w *Pamiętniku Liter.*, 1912).

dlaczego Polacy są bliżej prawdy, niżeli inne ludy słowiańskie. Objawienie bowiem Chrystusa Pana będzie zawsze miarą wszystkich objawień następnych, droga Krzyża będzie zawsze jedyną drogą prawdy, a wiadomo, jaki naród oddawna idzie tą drogą bolesną. Niech przeto ludy słowiańskie nie zazdroszczą narodowi polskiemu, że powziął i wyraził prawdy najwyższe: opłacił on to strasznemi ofiarami" [1]). I powtarza Mickiewicz, że „naród, który najwięcej cierpiał z przyczyny dawnego porządku rzeczy, naród, najbardziej uciśniony przez potęgi, opierające się na przeszłości, naród polski, został przygotowany do przyjęcia wielkich i ważnych objawień" [2]).

Dodajmy jeszcze, że w wykładzie dnia 28 czerwca roku 1842, mówiąc o Bukatym, wymienił Mickiewicz „trzy punkta kardynalne filozofji, których rudymenta" są „w poematach, w historji i w pismach ludzi stanu Polski". Otóż dwa pierwsze „punkta", a mianowicie „potrzebność ofiary" oraz „potrzebność śmierci i odrodzenia się" [3]), odgrywają w argumentacji Krasińskiego, uzasadniającej tezę, że Polska jest Chrystusem narodów, rolę niezmiernie ważną: „Trzeba było śmierci naszej, trzeba będzie naszego wskrzeszenia — na to, by słowo Syna człowieczego, wieczne słowo życia, rozlało się na okręgi społeczne świata; właśnie przez naszą narodowość, umęczoną

---

[1]) *Kurs trzecioletni,* 4—5.
[2]) Tamże, 11.
[3]) *Kurs drugoletni,* 264.

na krzyżu historji, objawi się w sumieniu ducha ludzkiego, że sfera polityki musi się przemienić w sferę religijną". Jako trzeci punkt kardynalny filozofji polskiej wymienia Mickiewicz „powszechność w tym mesjanizmie, cel powszechny jego dążenia" [1]). Tę ideę powszechności wyraża Krasiński tak, że „Kościół boży", który dzięki Polsce zapanuje „na tej ziemi", „to nietylko to lub ono miejsce, ten lub tamten obrząd, ale cały planeta i wszystkie, jakiekolwiek być mogą, stosunki tak osobników, jak narodów między sobą". Te właśnie trzy „punkta kardynalne" miał Krasiński nadewszystko na myśli, kiedy pisał, że w przedmowie do *Przedświtu* „jest parę myśli prawdziwych, a czerpanych z tego świętego źródła, które Mickiewicz nazywa filozofją polską, i że to dzisiaj publiczności obojętnem nie będzie".

IV

Nietylko jednak w przedmowie do *Przedświtu*, ale i w samym *Przedświcie*, są wyraźne ślady wpływu *Prelekcyj paryskich*.

Nie idzie zaś tutaj o takie drobne szczegóły, jak ten np., że słowa Krasińskiego:

Wszystko przejdzie na potoku,
Wszystko zniknie na głębinie,
Co widome tylko oku,
Lecz Idea nie przeminie, —

mają dokładny odpowiednik w słowach Mickiewicza:

---

[1]) Tamże.

„Formy przemijają, idea trwa zawsze“ [1]), albo ten jeszcze, że pogląd Krasińskiego, iż

> ...słowo tylko — to marna połowa
> Arcydzieł życia: modlitwa jedyna,
> Co godna Stwórcy, od hymnu się wszczyna,
> Lecz nie zna myśli i czynów rozdziału, —

także się znajduje w *Prelekcjach paryskich:* „Słowo jest zawsze zdradą, marnotrawstwem ducha..., cały ogień twórczy trzeba w czyn przelać“ [2]). Żadne z tych dwóch podobieństw nie jest dowodem wpływu Mickiewicza na Krasińskiego. Co do pierwszego, to przecie każdy romantyk oddychał platonizmem; co do drugiego, Mickiewicz, wygłaszając myśl o słowie i czynie, powołuje się ... na Krasińskiego, na jego *Nieboską Komedję*, i mówi jeszcze, że według jej autora modlitwą jest „urzeczywistnianie natchnień bożych“ [2]). Co najwyżej zatem wolnoby mniemać, że Krasiński, kiedy znalazł w wykładzie Mickiewicza uznanie dla swojej myśli, tem silniej uwierzył w jej prawdę.

Wolno zato już z całą stanowczością twierdzić, że swój pogląd na przeszłość Polski, wypowiedziany w *Przedświcie* przez usta Czarnieckiego, a będący niezmiernie ważnem ogniwem argumentacji w uzasadnianiu misji dziejowej Polski, zawdzięcza Krasiński drugiemu kursowi *Prelekcyj paryskich*, t. j. temu właśnie kursowi, który, jak sam wyznaje, rozwinął w jego głowie ideę, co „później rozkwitła na rymy“.

---

[1]) *Kurs trzecioletni*, 6.
[2]) Tamże, 20.

Poglądy Mickiewicza na przeszłość Polski, na ducha jej historji, są przedmiotem kilku pierwszych wykładów drugiego kursu; w krótkich słowach możnaby je ująć tak: po pierwsze, Polska nie sprzeniewierzyła się, jak inne państwa, zasadom polityki chrześcijańskiej; po drugie, Polska była ideałem wolnego państwa, którego obywatele pełnili obowiązki względem ojczyzny nie pod przymusem, lecz dobrowolnie, jedynie z miłości ojczyzny i z egzaltacji chrześcijańskiej.

Tę myśl zwięźle i krótko powtórzył Mickiewicz pod koniec drugiego kursu, mówiąc, że egzaltacja chrześcijańska „była jedyną sprężyną całej historji polskiej“, że „wszyscy Polacy w wielkich chwilach działania byli niczem więcej, tylko ludźmi egzaltowanymi“ [1]). Ten pogląd pociągnął za sobą zapatrywanie, że Polska upadła dlatego, że swoją konstytucją i charakterem chrześcijańskim swojej polityki wyprzedziła pod względem moralnym inne narody, te bowiem, powodując się nie zazdrością, tylko własnym interesem, nie mogły ścierpieć, żeby koło nich takie państwo istniało. Ten sam pogląd na przeszłość państwa polskiego i na charakter narodowy Polaków był jednym z filarów wiary Mickiewicza w przyszłość Polski i w jej powołanie: „Przeznaczeniem ducha chrześcijańskiego, ducha egzaltacji, jest rozlać się po całej społeczności politycznej, być przyjętym przez narody za prawo“, lecz „jak żadna teorja nie może się sformułować, póki nie ma gruntu, a tym gruntem jest...

---

[1]) *Kurs drugoletni,* 266—267.

społeczność ludzka, tak też ów przyszły stan polityczny, oparty na tych samych uczuciach, które niegdyś ożywiały zakony religijne i rycerskie, musi już mieć grunt w przyszłości przygotowany zupełnie. Cośmy powiedzieli we względzie ogólnym o duchu ludów słowiańskich, łatwo daje poznać, że ten ród Opatrzność przygotowała do przyjęcia nowego porządku. Temu plemieniowi, co, nie wydawszy swego ducha na prace inteligencji i przemysłu, zachowuje czyste i głębokie uczucie religijne, żadna z form politycznych, dotąd znanych, nie uczyni zadość; pośród tego plemienia znajduje się jeden naród, zawsze miany od Europy za rycerski i szukający niewiedzieć czego: bardzo więc logicznie wnioskować wypada, że plemię słowiańskie i naród polski są przeznaczone do utworzenia społeczności nowej“ [1]).

Otóż tę ideologję Mickiewicza przejął z *Prelekcyj paryskich* Krasiński, ale tylko jej główny zrąb.

Ty nie szukaj w ojcach winy,
Ty nie wdawaj się w szyderstwo,
Bo to potwarz i bluźnierstwo, —

mówi Czarniecki do poety, kiedy ten go pytał, dlaczego przodkowie wtrącili ojczyznę w otchłań upadku. Czy to znaczy, żeby Krasiński nie widział w całej historji Polski żadnej winy, żeby i on, jak Mickiewicz, apoteozował konstytucję polską, nie wyłączając *liberum veto*? Nie, skoro Czarniecki mówi dalej:

Błogosławcie ojców winie,

---

[1]) Tamże, 192.

skoro, co więcej, mówi, wyraźnie:

Za dni moich źle już było.

Myśl Krasińskiego jest taka, że historja Polski była — pomimo win — lepsza, czystsza, moralnie wyższa od historji innych narodów, że w swoim czasie była czemś wręcz nadzwyczajnem, że swoją wartością moralną, mianowicie charakterem chrześcijańskim swojej polityki, wybiegała daleko w przyszłość i że właśnie dlatego upadła:

My nie mogli żyć w przeszłości,
Bośmy znali się za gości
Innych wieków. Wiecznie, wszędzie
Przez rozwarte wieków pole
Los nas pędził w wyższą dolę
Ku tej Polsce, która będzie!

Jest to myśl i rozumowanie Mickiewicza, który, dodajmy jeszcze, także mówi, że „naród polski, przeszedłszy przez wszystkie zmiany historji nowożytnej, przez wszystkie kształty polityczne, zachował to uczucie swojej mocy i wewnętrznego życia, które nie dawało mu zatrzymać się w żadnym systemie, pchało zawsze iść dalej“ [1]).

Tak się przedstawia zbieżność myślowa *Przedświtu* z *Prelekcjami paryskiemi;* tłumaczy się ona, raz jeszcze, nietylko duchem czasu (i nietylko tem, że się obydwaj poeci sercem i myślą zagłębiali w tajemnicze morze przyszłości), ale także bezpośrednim wpływem myśli Mickiewicza na myśl Krasińskiego. I, jeżeli po śmierci Mickiewicza pisał o nim

[1]) Tamże, 193.

Krasiński: „On był dla ludzi mego pokolenia i miodem, i mlekiem, i żółcią, i krwią duchową, my z niego wszyscy“ [1]), — to powstał ten sąd w znacznej części pod wpływem zupełnej świadomości tych wszystkich dobrodziejstw duchowych, których Krasiński doznał od Mickiewicza, a bez których nie byłoby *Przedświtu*.

V

Lecz, jeśli pomiędzy poematem Krasińskiego a wykładami Mickiewicza zachodzą wielkie podobieństwa, to nie mniejsze z pewnością są różnice, i to zarówno w treści ideowej, jak w jej wartości logicznej, t. j. w argumentacji, oraz w wartości moralnej, wartości dla życia.

Żeby zacząć od argumentacji, różnice pomiędzy logiką Krasińskiego a logiką Mickiewicza rzucają się w oczy. Nie idzie tutaj o to, że argumentacja Mickiewicza, jako rozproszona w kilkunastu wykładach, albo raczej jedynie w urywkach kilkunastu wykładów, nie jest i nie mogła być zwartą całością, i że zatem nie posiada i posiadać nie mogła tej konstrukcji artystycznej, tego intelektualnego piękna, co argumentacja Krasińskiego, stanowiąca nie przygodny, nie dodatkowy, tylko istotny i niezbędny pierwiastek treści jego utworu. Idzie tutaj nie o estetyczną, tylko o logiczną wartość argumentacji dwóch poetów.

Otóż pod tym względem o ileż Mickiewicz jest od Krasińskiego wyższy, trzeźwiejszy! Nie znajdzie

---

[1]) Listy do Sołtana, 433.

w *Prelekcjach paryskich* tak, nazywając rzecz po imieniu, goniącego w piętkę, tak karkołomnego, a dla tak zwanej „filozofji romantycznej“ bardzo znamiennego dowodu, jak owo „prawo powszechne“ „płciowości, polarności“, które w argumentacji Krasińskiego tak ważną odgrywa rolę, a które „na tem zależy, że jedna i taż sama siła w naturze lub idea w duchu objawia się na dwóch ostatecznych końcach swoich niby to sprzecznie, a wtedy między temi dwoma końcami powstaje działanie i oddziaływanie ciągłe czyli ruch i życie tejże siły, tejże idei“. O tem „powszechnem prawie“ dowiedział się Krasiński od Schellinga czy też od Baadera[1]); znał tego mistyka i Mickiewicz, jego filozofję ofiary nazwał nawet — w przeciwieństwie do „czczej teorji“ Hegla — „najwznioślejszą i najgłębszą“[2]), ale, żeby, mówiąc o życiu duchowem, wojować jakiemś „powszechnem prawem“ „płciowości, polarności“, na to był za trzeźwy.

A i na to był za trzeźwy, żeby głosić posłannictwo Polski nietylko na świecie, ale i w zaświatach; zresztą na takie marzenia nie mógł sobie pozwolić, a przynajmniej, gdyby sobie nawet pozwolił, nie mógłby się niemi dzielić ze swem audytorjum, które przecie miało nieco inny charakter i było nieco liczniejsze — w sali Collège de France, aniżeli audytorjum Krasińskiego — w łódce na jeziorze włoskiem.

Dalej. Swoją wiarę i przepowiednię, że się w dzie-

---

[1]) Sternal. *Z powodu dzieła St. Tarnowskiego o Zygmuncie Krasińskim*, 42.

[2]) *Kurs drugoletni*, 264—265.

jach ludzkości zbliża nowa epoka, opiera Krasiński na analogji, na podobieństwie „dnia dzisiejszego“ do „dni Cezara, poprzedzających wielki dzień Chrystusa“; posługuje się i Mickiewicz tą analogją, jak się nią posługiwała powszechnie historjozofja romantyczna: tak, tylko że Mickiewicz nie kładzie na tę analogję tak wielkiego nacisku, jak Krasiński, który ją podnosi wręcz do godności prawa dziejowego, zapominając o tem, że t. zw. prawa historyczne o tyle jedynie mogą posiadać jaką taką wartość naukową, o ile są owocem uogólnienia całego szeregu zdarzeń, a nie stwierdzenia jednego tylko faktu, zwłaszcza, jeżeli ten jeden fakt jest zjawiskiem bardzo złożonem, jak całokształt życia duchowego w epoce, w której „świat starożytny był poszedł do ostatnich wyników historji swojej“. Zresztą sam Krasiński zdawał sobie może sprawę z kruchości swego *argumentum per analogiam*, skoro dodaje inny jeszcze dowód, który brzmi: „Kiedyż Bóg opuścił historją, kiedy historja wzniosła ku niemu ręce i językiem wszystkich ludów ziemi krzyknęła: Pokaż się nam, Panie!?“ Ten dowód może być niewątpliwie artykułem wiary religijnej, ale z myśleniem filozoficznem nie ma nic wspólnego: to też byłoby mu bardziej do twarzy w poemacie, a nie we wstępie, który miał mieć w intencji autora charakter i wartość traktatu filozoficznego.

Jest jeszcze w tym wstępie inny argument: ponieważ ludzkość w swoim rozwoju dąży do urzeczywistnienia coraz wyższych ideałów, a w życiu prywatnem zrealizowali już ludzie ideał moralności chrześcijańskiej, więc teraz nastąpić musi epoka wyż-

szej, rozleglejszej realizacji tego ideału — w życiu publicznem, w polityce. Ze stanowiska logiki formalnej jest to rozumowanie bez zarzutu; tylko czy przesłanki są prawdziwe? Dajmy na to, że pierwsza jest prawdziwa, że jest prawdą nietylko religijną, ale i historjozoficzną; czy jest prawdą przesłanka druga? Czy to prawda, że „za dni naszych osobnik każden chrześcijaninem jest, i wszystkie stosunki między niemi chrześcijańskiemi są“? Ależ do dziś dnia mało który osobnik jest chrześcijaninem z ducha i uczynków: o tem każdy nietylko wie, ale i widzi na własne oczy, o ile ich sobie umyślnie nie mydli. Gdyby tak było naprawdę, gdyby „osobnik każden“ był chrześcijaninem z ducha i uczynków, gdyby ludzie, jako jednostki, zrealizowali już ideał moralności chrześcijańskiej, to *eo ipso* zrealizowałby się już ten ideał w życiu politycznem, boć przecie i politykę prowadzą ludzie, a nie djabli.

Otóż i tutaj Mickiewicz góruje nad Krasińskim trzeźwością myśli. I on wprawdzie mówi: „*Ewangelja*..., przyjęta przez ludzi, pojedynczo uważanych, nie weszła w życie polityczne narodów“ [1]), — ale też mówi zupełną prawdę: „ludzie pojedynczo uważani“, istotnie, przyjęli *Ewangelję* — w teorji, o tem zaś, żeby ją w życiu prywatnem już zrealizowali, nie mówi Mickiewicz, bo sobie oczów mydlić nie lubił.

Nie dosyć na tem. „Prawem naszem — zmartwychwstanie“, mówi Krasiński. Dlaczego? Dlatego, że Polska jest narodem chrystusowym, że już odbyła

---

[1]) *Kurs trzecioletni,* 9.

„próbę grobu“, że, jak Chrystus, kiedy umarł na krzyżu i zanim zmartwychwstał, przestał żyć, jako człowiek, ale nie przestał żyć, jako bezcielesny Duch, podobnież i Polska po upadku uduchowiła się duchem chrystusowym:

Bo któż w naszym wyżył w grobie?
Kto nam dotąd w piersiach gości?
Nikt na ziemi — oprócz Ciebie!
Żadna inna moc ni siła,
Jedno Twoja, się zjawiła
Tu — po naszym w nas pogrzebie!
Twoja wszechmoc tylko, Boże,
Cośmy znieśli, przetrwać może!
Twej potęgi tylko chwała
Tak, jak Polska — jest bez ciała!

I, jak Chrystus, umarłszy, jako człowiek, i zstąpiwszy do grobu, zmartwychwstał, tak Polska, umarłszy, jako państwo, i odbywszy „próbę grobu“, zmartwychwstać musi.

Całe to rozumowanie opiera się nie na czem innem, tylko na pospolitem *argumentum per comparationem*, do którego się tak lubią uciekać ci, co chcą koniecznie dowieść tego, czego dowieść nie można. Porównanie Chrystusa, jako człowieka, do Polski, jako państwa, t. j. porównanie ciała człowieczego do organizacji politycznej, jest ze stanowiska ścisłej logiki nie mniej naciągane, jak, dajmy na to, porównanie Polski z piramidą w *Quincunxie* Orzechowskiego, albo porównanie pięciu stanów społecznych do pięciu palców u ręki w czwartem kazaniu sejmowem Skargi. Nie dziw, że i wniosek Krasińskiego, płynący z po-

równania Polski z Chrystusem, wniosek, iż Polska zmartwychwstać musi, ma między Bogiem a prawdą nie o wiele większą wartość logiczną, jak wniosek Orzechowskiego, że, ponieważ Polska jest piramidą, której czterema bokami są: wiara, kapłan, ołtarz i król, a wierzchołkiem — Kościół, więc Polską powinien rządzić Kościół, i wniosek Skargi, że, ponieważ Polska jest ręką, której pięcioma palcami są stany: duchowny, senatorski, żołnierski, mieszczański i chłopski, więc na stan szósty, który stanowią heretycy, w Polsce miejsca niema, jak ręka nie ma miejsca na szósty palec!

I znowuż — co za ogromna różnica pomiędzy Krasińskim a Mickiewiczem! I Mickiewicz wprawdzie mówi w *Księgach Narodu*, że „naród polski nie umarł; ciało jego leży w grobie, a dusza jego zstąpiła z ziemi, to jest z życia publicznego, do otchłani, to jest do życia domowego ludów, cierpiących niewolę w kraju i poza krajem, aby widzieć cierpienia ich; a trzeciego dnia dusza wróci do ciała, i naród zmartwychwstanie i uwolni wszystkie ludy Europy z niewoli“: — tak, ale u Mickiewicza to wszystko jest tylko obrazem, metaforą poetycką, dla Krasińskiego tymczasem to rzekome podobieństwo Polski do Chrystusa było prawdą historjozoficzną, na której — nietylko w poezji, nietylko w *Przedświcie*, ale i w filozofji, w traktacie *O stanowisku Polski* — zbudował, jak w to wierzył (a przynajmniej jak się do uwierzenia zmuszał), granitowy gmach filozoficzny. W istocie jest to nie gmach, tylko „sen“, i nie z granitu, tylko „ze srebra i kryształu“. Że logika tego snu jest bardzo, aż do skraj-

ności konsekwentna, skoro wyśniła nietylko śmierć, próbę grobu i zmartwychwstanie Polski, ale nawet jej wniebowzięcie, — to, oczywiście, nadaje snowi tem większą piękność, zarówno poetycką, jak intelektualną, ale mu prawdy filozoficznej nie przysparza.

Skrajną konsekwencją umysłu Krasińskiego, który się w rozumowaniu swojem nie cofał przed żadnemi wnioskami, płynącemi z przyjętych za prawdę, a nadewszystko z wiodących do upragnionego celu przesłanek, tłumaczy się także jego przykazanie narodowe, żeby nietylko nie szukać w „ojcach winy“, ale nawet „ojców winie“ błogosławić, albowiem

Łaska boża
Nas wegnała w te bezdroża:
Niechaj będzie pochwalona!

Bardzo naturalnie! Gdyby Polska nie miała w swojej przeszłości win, toby nie upadła, a gdyby nie upadła, toby nie mogła zmartwychwstać, nie mogłaby być Chrystusem narodów. Wszystko to bardzo logiczne, tylko że ta logika w życiu praktycznem może bardzo łatwo brzmieć tak: postąpiłem źle, ale to złe wyszło mi na dobre, więc powinienem siebie błogosławić, żem postąpił źle, i... powinienem znowu postępować źle, żeby mi to złe wyszło na dobre. Mickiewicz w *Prelekcjach paryskich*, pomimo że idealizował przeszłość Polski, dopatrując się w niej światła tam nawet, gdzie w istocie były cienie, nie przeczył, że Polska zawiniła: przeciwnie mówił nieraz o jej winach, streszczających się w tej ze wszystkich największej, że się z czasem sprzeniewierzyła temu

duchowi, który ją ożywiał i wywyższał ponad wszystkie inne narody, — duchowi „egzaltacji chrześcijańskiej“ w polityce: ale, żeby tej głównej i innym jeszcze winom ojców błogosławić, tego przykazania nie znajdzie w *Prelekcjach paryskich.*

To też nie Mickiewiczowi zawdzięcza Krasiński zasadniczy pomysł tego osobliwego błogosławieństwa, tylko Cieszkowskiemu, albo może wprost temu, któremu ją zawdzięcza Cieszkowski, t. j. świętemu Augustynowi; ten bowiem upadek człowieka w raju nazwał „szczęsną winą“, ze względu, że, gdyby nie było upadku, nie byłoby dzieła Odkupienia [1]). Mówiąc nawiasem, ten zasadniczy pomysł jest już w *Georgikach* Wirgiljusza, który wierzył, że w upadku człowieka, w utracie szczęścia i niewinności, jakie były jego udziałem w wieku złotym, tkwiła myśl mądra i dobroczynna, że Jowisz na to pozbawił rodzaj ludzki szczęścia, żeby się w nieszczęściu mógł hartować moralnie i rozwijać umysłowo [2]).

---

[1]) Ob. *Ojcze nasz*, tom I, 206 (Poznań 1905): „O! jakeście mało zrozumieli ów szczytny wykrzyk św. Augustyna, który winę upadku człowieczego nazwał najszczęśliwszą winą *(felicissima culpa)*. I nie sądźcie, aby ten wykrzyk był przypadkowem lub pojedynczem mniemaniem, — sam Kościół tak dalece uznał jego prawdę, iż go umieścił w liturgji swojej. Tak jest, wina owa była najszczęśliwszą, bo bez niej nie bylibyśmy ludźmi, nie bylibyśmy sobą. Przez nią dopiero, choć upadł człowiek, tem samem się podniósł, bo został sobą, człowiekiem, atoli zawsze pod warunkiem Chrystusowego odkupienia, które dopiero ową osobistość naszą uświęciło“.

[2]) *Georg.* I, 120—149.

VI

A teraz — różnice pomiędzy *Przedświtem* a *Prelekcjami paryskiemi* w treści ideowej. Czem się różni mesjanizm Mickiewicza od mesjanizmu Krasińskiego?

Mickiewicz, który dawniej — pod znacznym wpływem Lamennais'go — wierzył, że się klucz, otwierający tajemniczy zamek prawdy, znajduje w rękach całego narodu (i wogóle w rękach takiej lub innej zbiorowości ludzkiej, np. całego chrześcijaństwa albo i całej ludzkości), teraz — pod niemałym wpływem Towiańskiego — uwierzył, że objawicielem wielkiej prawdy, inicjatorem wielkiego czynu, może być tylko wielka jednostka[1]). Swoją naukę o wielkiej jednostce, o człowieku-Słowie, człowieku wiecznym, szczegółowo wyłoży Mickiewicz dopiero w kursie trzecim i czwartym, ale w zarodku jest ta nauka już w kursie drugim. „Ludy... nie dają się poruszyć inaczej, jak przez ducha, przez natchnienie, i ilekroć wódz natchniony zjawił się w hordach, zawsze porywał ich masy, jak jednego człowieka, nabywał potęgi niezwyciężonej“ [2]). Takimi natchnionymi wodzami, chociaż duchami zniszczenia, byli w wiekach średnich Attyla i Dżengischan[3]); w Polsce takimi wodzami natchnionymi, ale już nie duchami zniszczenia, tylko duchami dobroczynnymi, byli: w wieku XVII — Kordecki, w którego duszy zlały się: „czułość Jana Kazi-

---

[1]) Tę zmianę poglądów Mickiewicza wyjaśnił Kridl w książce p. t. *Mickiewicz i Lamennais*, Warszawa 1909.

[2]) *Kurs drugoletni*, 128.

[3]) Tamże.

mierza, wiara Sobieskiego, prostota Kościuszki“ [1]), a w wieku XVIII — ksiądz Marek, „człowiek najznakomitszy owych czasów, nie przez swoje czyny, ale przez entuzjazm swojej wiary“, człowiek, w którego się wcieliła „starożytna idea polska, idea szlachetności, poświęcenia i zapału“, odrzucająca „wszelkie rachuby“, nie zważająca na „żadne zawody“ [2]). Czy i teraz ukaże się w Polsce taki wielki człowiek? Bezpośrednio nie odpowiada Mickiewicz w drugim roku swoich wykładów na to pytanie, ale pośrednio odpowiada, przytaczając przepowiednię Godebskiego (z jego *Wiersza do legjów polskich*):

. . . . . (przeczucia me tuszą)
Powstanie polski Maro z Jasińskiego duszą.

Od siebie dodaje Mickiewicz: „Zdaje się, że poeta nie zapowiadał tu Polakom pisarza, ale chciał wyrazić, że taki tylko mąż, taki żołnierz, coby miał razem duszę poetycką, mógłby zbawić Polskę“ [3]). Nie poprzestając na tem, przytacza jeszcze Mickiewicz kilka ustępów z *Poselstwa* Brodzińskiego, a pomiędzy niemi te: „Nie dała ci jeszcze“ (t. j. Polsce) „Wola Najwyższa takiego Pośrednika, coby całe rozumienie twoje spłótł w jedność i na tablicy naznaczone od Boga powołanie twoje ku widzeniu i wykonaniu twemu wystawił... Czuwajcież, wszystkie matki, wszyscy mistrze i kaznodzieje! Wszelka żywa duszo polska,

[1]) Tamże, 29.
[2]) Tamże, 99.
[3]) Tamże, 275.

pragnij i czuwaj, bo nie wiesz miejsca ani czasu, w którym powołana być możesz. Czuwaj każdy, czyś prostak, czy mędrzec, czyś mąż wielkiego serca, czy słaba niewiasta. Słuchaj, gdzie trawa rośnie, czuwaj na każdy wiatru powiew: przedewszystkiem bądź duszą, płonącą ku Bogu, który sam zsyła łaskę i sam sposobność do jej przyjęcia daje“ [1]). Temi słowami Brodzińskiego zakończył Mickiewicz kurs drugi. Że się i sam spodziewał wielkiego człowieka, o tem świadczą te, już własne jego, słowa: „Sądzimy..., że filozofja i literatura polska... mają słuszność spodziewać się, jak niegdyś prorocy Izraela, a nawet prorocy Latynów i Greków spodziewali się, przyjścia dla całej ludzkości Pośrednika; sądzimy, że ta opinja jest najrozsądniejsza ze wszystkich i orężem logiki może być broniona“ [2]). „Dowództwo wojska trzeba powierzyć jednemu naczelnikowi...; żadne dzieło sztuki nie może być wykonane bez mistrza“ [3]). Ze zdziwieniem mówi Mickiewicz o tem uporczywie trwającem, a tak błędnem mniemaniu, że „największe problemą dla ludzkości, problema polityczne, społeczeńskie, mogą być rozwiązane i urzeczywistnione przez masę bezgłowną, to jest przez mnóstwo indywidualności rozproszonych, nie mających nad sobą jednej najwyższej“ [4]).

Czy Krasiński podzielał ten pogląd Mickiewicza? Czy i on był zdania, że posłannictwo narodu polskiego

---

[1]) Tamże, 275—276.
[2]) Tamże, 273.
[3]) Tamże, 272.
[4]) Tamże.

ma reprezentować jeden człowiek[1])? Nie. Co najwyżej wolno mniemać, że na człowieka, powołanego do objawienia narodowi jego posłannictwa, do obdarzenia go zbawczą prawdą, poczytywał — samego siebie, skoro wierzył, że w jego „sercu — Słowo boże“. W tem mniemaniu, mówiąc nawiasem, umacniał go Cieszkowski, jak to widać ze słów listu Krasińskiego: „Ci, co w niego“ (Towiańskiego) „wierzą, myślą jedni, że św. Jan Chrzciciel, drudzy, że z Patmos, etc. Miejsce więc, które ty mi dajesz, zajęte“[2]). Tego, że się sam poczytywał za Ducha-Pocieszyciela, Cieszkowski przyjacielowi wspaniałomyślnie nie powiedział.

Lecz co innego poczytywać się za objawiciela prawdy, a co innego za reprezentanta posłannictwa narodowego, za człowieka, który nietylko wskaże narodowi drogę jego powołania, ale który go także sam tą drogą poprowadzi: ani jednem słowem nie mówi Krasiński, żeby posłannictwo narodu polskiego miał „reprezentować jeden człowiek“. I to jest pierwsza różnica w treści ideowej pomiędzy *Przedświtem* a *Prelekcjami paryskiemi*, ale nie ostatnia.

Za naród, powołany do wprowadzenia ludzkości na nowe tory, do zrealizowania ideału polityki chrześcijańskiej, Mickiewicz poczytuje nie samą tylko Polskę. Jego zdaniem „siła popędu“, która popchnie naprzód Europę, „skąd inąd wyjść nie może, tylko z Francji“, ona to „da siłę do wstrząśnienia Europy, do otwarcia

[1]) Tamże, 268.
[2]) Listy do Cieszkowskiego, I, 33.

jej przyszłości“ [1]). Ta „siła popędu“ udzieli się Polsce, która objawi światu ideę prawdziwej wolności, zaszczepi wszystkim ludom egzaltację polityczną, rozkrzewi zasady polityki chrześcijańskiej. Lecz powołania tego Polska nie spełni bez pomocy — Rosji: ona ma potęgę fizyczną, ma silny „ton“, który się objawia zarówno w jej dziejach, jak w literaturze [2]), ona też, kiedy ją Polska zwróci na uczciwą drogę, rozwinie „stronę dotykalną i zewnętrzną prawdy“ [3]). Wszystkie te myśli Mickiewicza możnaby streścić krótko tak, że Francja da do budowy nowej epoki w dziejach ludzkości hasło, które zrealizuje Polska przy pomocy Rosji. Dodajmy jeszcze, że mesjanizm polski, zdaniem Mickiewicza, „ma także rozwiązać najdawniejszą ze wszystkich kwestją ludu izraelskiego“, który jest „najbardziej duchowy pomiędzy wszystkiemi ludami na ziemi; zdolny on pojąć, co jest najwznioślejszego w ludzkości, ale dotychczas zatrzymany na drodze swego postępu, nie mogąc nigdzie widzieć końca obietnic, danych mu przez Opatrzność, rozproszył siły swego ducha po ścieżkach ziemskich i znikczemniał“ [4]). Byłoby to, mówi dalej Mickiewicz, „nieszczęście dla świata, gdyby ten ostatni szczątek starożytnego plemienia, jedyny, co nigdy nie zwątpił o Opatrzności, dopuścił się apostazji“. Otóż Polska do tej apostazji nie dopuści i nawróci lud izraelski na prawdziwą drogę.

---

[1]) *Kurs drugoletni,* 232.
[2]) Tamże, 175.
[3]) Tamże, 232,
[4]) Tamże, 273.

Cóż na to wszystko Krasiński? Oto jego własne słowa: „Mickiewicz... oświadczył,... że Żydy, Francuzi i Polacy powołani do rozwiązania zagadki; — ale bałamutnie, licho, słabo, doławiającym się tylko sposobem wyraził się“ [1]). O Rosjanach nie wspomniał nawet Krasiński, bo miał tu na myśli jedynie ostatnią prelekcję drugiego kursu, w której Mickiewicz o powołaniu Rosji nie mówił nic; a zresztą wiadomo, co Krasiński sądził o Rosji: dosyć przypomnieć, co powiedział o niej w traktacie *O stanowisku Polski*, aby zrozumieć, że do wielkiego dzieła odrodzenia świata nie mógł powoływać Rosji. Nie powołał do tego dzieła i Francji, nie mówiąc już o Żydach, których przez całe swoje życie niecierpiał. I oto w *Przedświcie* narodem, powołanym do odrodzenia świata, jest tylko Polska, i, kto wie, czy, nazywając ją „ludów ludem jedynym“, świadomie nie przeciwstawiał Krasiński tego swego poglądu poglądowi Mickiewicza. I to jest druga różnica w treści ideowej pomiędzy *Przedświtem* a *Prelekcjami paryskiemi*, ale jeszcze nie ostatnia.

Obydwaj poeci mówią, jak widzieliśmy, o cierpieniu Polski; obydwaj uzasadniają faktem cierpienia jej misję dziejową; co więcej, nietylko Krasiński w *Przedświcie*, ale i Mickiewicz w *Prelekcjach paryskich* porównywa, pośrednio przynajmniej, cierpienie Polski z Męką Pańską, skoro je nazywa „bolesną“ „drogą krzyża“; a w *Księgach narodu* porównanie rozbioru Polski do śmierci krzyżowej Chrystusa jest już nawet bezpośrednie, stanowcze, wyraźne. Lecz od pojęcia cier-

---

[1]) Listy do Cieszkowskiego, I, 38.

pienia do pojęcia świadomej i dobrowolnej ofiary bardzo jeszcze daleko. Otóż Mickiewicz tego wielkiego kroku nie zrobił, i uczyniono mu krzywdę, że go o to posądzono [1]). Krasiński tymczasem — dzięki skrajnej konsekwencji w swojem rozumowaniu — ten krok zrobił i poczytał upadek Polski za świadomie i dobrowolnie podjętą ofiarę za grzechy świata:

My umarli pośród świata
Z świętej dla świata miłości;
On nam bratem — zbawić brata
Trzeba było z win podłości!
Przyjąć na się — nie grzech — karę!
My przyjęli...

Wyrazu „ofiara“ nie używa wprawdzie Krasiński, ale mówi o „poświęceniu“:

Kto w poświęceń zmarł godzinie,
Ten się przelał w drugich tylko, —

a to przecie wychodzi na jedno.

Lecz, jak to bardzo słusznie powiedział Kleiner, którego badania sprostowały niejeden mylny pogląd na ideologję naszych mesjanistów, „pojmowanie upadku Polski, jako ofiary za obce grzechy, odgrywa wogóle w mesjanizmie polskim rolę drugorzędną i u Krasińskiego też ma znaczenie dość podrzędne“ [2]). Na pierwszy plan w mesjanizmie polskim wysuwa się pojęcie apostolstwa Polski wśród innych narodów. Jasno i wyraźnie ukazuje się to pojęcie w *Księgach*

---

[1]) Tarnowski. *O Księgach Pielgrzymstwa* (w *Pamiętniku Tow. Lit. im. A. Mickiewicza,* tom III).

[2]) *Mesjanizm narodowy w systemie Krasińskiego*, 21.

Pielgrzymstwa Mickiewicza: „Wy powołani jesteście, abyście wrócili do poszanowania w kraju waszym i w całem chrześcijaństwie urząd i naukę... Nie wy macie uczyć się cywilizacji od cudzoziemców, ale macie uczyć ich prawdziwej cywilizacji chrześcijańskiej... Jesteście wśród cudzoziemców, jako apostołowie wśród bałwochwalców“. W *Prelekcjach paryskich* to pojęcie apostolstwa jest już niepomiernie rozszerzone: misję apostolską wśród znikczemniałych narodów powierza Mickiewicz już nietylko „pielgrzymstwu polskiemu“, ale całemu narodowi, i pod tym względem niema różnicy pomiędzy poglądami Mickiewicza a Krasińskiego.

Tak, ale Mickiewicz rozumiał, że apostołowanie przez naród polski cywilizacji chrześcijańskiej wśród znikczemniałych ludów europejskich nie jest ani jedynym, ani przedewszystkiem rozstrzygającym środkiem do wyjarzmienia Polski. Środek rozstrzygający upatrywał gdzieindziej: „O wojnę powszechną za wolność ludów prosimy Cię, Panie!“ — kazał wołać emigrantom w *Litanji pielgrzymskiej*. Artykuł zaś p. t. *Konstytucja trzeciego maja* zaczyna się od słów: „Sprawa Polski wywołaną będzie na nowo przed sąd świata tylko głosem jakiejś powszechnej politycznej burzy“. A w zakończeniu czytamy: „Skoro wypadki wyzwą do działania naród polski, komu Opatrzność pozwoli mieć wpływ na losy jego, niech ten szczęśliwy człowiek zajrzy jeszcze w konstytucją 3 maja; może w niej więcej, niż my, wyczyta; my wyczytujemy kilka kardynalnych życzeń narodu, dotąd jeszcze odzywających się: pierwszem życzeniem jest — wojna

ze wszystkimi ciemiężycielami Polski". I mówi jeszcze Mickiewicz (w artykule *O bezpolitykowcach i o polityce pielgrzyma*): „Polityką, działaniem nazywamy tylko czyny albo słowa i myśli, które rodzą czyny; takiemi czynami jest walka, zwycięstwo lub męczeństwo". Czy w *Prelekcjach paryskich*, w tym kursie, pod którego wpływem powstał *Przedświt*, opuścił może Mickiewicz to stanowisko? Nie! Nie miał wprawdzie sposobności do mówienia o przyszłej burzy, o przyszłej wojnie powszechnej za wolność ludów, że się jednak nie sprzeniewierzył swemu młodzieńczemu hasłu: „Gwałt niech się gwałtem odciska!", hasłu, któremu do śmierci pozostał wierny, o tem bardzo wymownie świadczy to wszystko, co mówił o legjonach. Oto jego słowa: „Trzeba... było porzucić wszelkie formy, dać pokój wszelkim opinjom, a szukając siły, coby kiedyś stała się pomocą dla kraju, przedzierać się przez tysiąc niebezpieczeństw, przebywać państwa nieprzyjacielskie, z narażeniem się na więzienie, męczarnie i nawet karę śmierci. Człowiek tedy, zdolny tyle się poświęcić, słuchać jedynie głosu wewnętrznego uczucia, dawał dowód, że miał w duszy to, co jest najistotniejszego w patrjotyzmie w pojęciach polskich... Kiedy politycy dowodzili nieprzedawnionych praw Polski w notach, podawanych rządom europejskim, generałowie legjonów okazywali żywy dowód jej bytu, napełniając zawsze kadry swoich hufców, nie wiedzieć jak i skąd znajdując zawsze nowych żołnierzy i nowych oficerów" [1]).

---

[1]) *Kurs drugoletni*, 157, 158.

W poezji Krasińskiego takich haseł nie słychać. Raz tylko jeden, w *Psalmie miłości,* przyparty do muru przez Henryka Kamieńskiego, wygłosił hasło zbrojnego czynu, i to jeszcze niezbyt wyraźnie:

A gdy zagrzmi — o żniw porze,
Wtedy naprzód — w imię Boże!
Bierzcie szable — sierpy — kosy —
Dać żniwiarzom wszystkim grunt —
Rozpłomienić święty bunt! —

Że hasło to wygłosił Krasiński przyparty do muru, tego dowodzi już to jedno, że ono pozostaje w rażącej sprzeczności z innem hasłem tegoż *Psalmu:*

Czas już przejrzeć Boga wolę,
Czas anielski podjąć trud,
Czas odrzucić wszelki brud
I tem samem znieść niewolę!

Jeśli można znieść niewolę samym tylko anielskim trudem, to poco i naco rozpłomieniać bunt?

W *Przedświcie* niema w tej mierze żadnej sprzeczności. Czynem, do którego Krasiński wzywa naród i po którego dokonaniu obiecuje mu wolność, czyli, bo to na jedno wychodzi, misją historyczną Polski jest nietylko głosić światu zasadę, że ewangelja powinna obowiązywać życie publiczne, że „sfera polityki musi się przemienić w sferę religijną“, ale nadewszystko realizować tę zasadę czynnie, być dla wszystkich narodów pierwowzorem, jak Chrystus był pierwowzorem dla wszystkich ludzi, krzewić wśród narodów miłość chrześcijańską, „w jedną miłość spajać ludy“. Tego czynu Polska jeszcze nie dokonała,

ale go dokona, żeby go zaś dokonać, musi sama być narodem świętym. A kiedy się stanie narodem świętym, — wtedy, dopiero wtedy, zmartwychwstanie: jakim sposobem? Samą mocą swej świętości! Kiedy zaś zmartwychwstanie, kiedy odzyska niepodległość, wtedy ona, która już dawniej była wyższa od innych narodów, teraz stanie na ich czele i powiedzie je drogą, prowadzącą do Królestwa Bożego na ziemi; po jego realizacji uleci z ziemi do Boga, a za nią zerwą się do lotu inne narody!

Czy to wszystko tylko poezja? Tylko marzenie? Nie, to — w mniemaniu Krasińskiego — także objawienie („bo w mem sercu — słowo Boże!"), i to objawienie, zrazu oparte wprawdzie tylko na intuicji syntetycznej, ale później uzasadnione pracą myśli, drogą rozumowania. Rozumowanie to pod względem formalnym jest logiczne, konsekwentne: jeżeli Polska jest Chrystusem narodów, a Chrystus, złożony po śmierci do grobu, zstąpiwszy do otchłani i stoczywszy tam bój z szatanem, zmartwychwstał, to i Polska, stoczywszy podczas swojej „próby grobu" walkę z szatanem, t. j. z polityką niechrześcijańską, zmartwychwstanie. W istocie jednak rozumowanie to, oparte na fałszywej przesłance, a doprowadzone do skrajnej konsekwencji, nie rachując się z rzeczywistością, jest niczem innem, tylko — orgją intelektualną!

W myślach i marzeniach Mickiewicza daremnieby szukać czegoś podobnego. On nigdy nie zatracił zmysłu rzeczywistości, a nadto, mając silną wiarę, o wiele silniejszą, niż Krasiński, nie potrzebował wysilać, jak

on, swego umysłu, aby ją w swem sercu podsycać. W *Księgach Pielgrzymstwa* wypowiedział wspaniałe przykazanie polepszania i powiększania dusz, nietylko dlatego, że rozumiał, iż moralna wartość jednostek stanowi warunek siły społeczeństwa, ale i dlatego, że jasno zdawał sobie sprawę, iż emigranci narazie nie mogą służyć ojczyźnie nietylko lepiej, ale wogóle inaczej, jak umoralniając siebie i innych. Później, jako uczeń Towiańskiego, pracował gorliwie nad umoralnieniem Koła, nad przygotowaniem Polski do przyjęcia wyższej formy chrześcijaństwa, ale, marząc o ideale, nie zamykał oczu na rzeczywistość; myśląc o ojczyźnie idealnej, nie zapomniał o ziemskiej. „Jedno przecież — powiedział kiedyś — różni mię z nim“ (Towiańskim) „i z pułkownikiem Różyckim, mianowicie: wierzą oni, że w praktyce trzeba działać, mając na oku tylko cel doskonały, doskonałemi środkami; otóż szukać takiej doskonałości na tym świecie znaczyłoby to zrezygnować i nie działać nigdy“ [1]). Nie łudził się Mickiewicz, żeby niewolę można znieść samym tylko „anielskim trudem“, samą tylko świętością, i nie mógł się łudzić, albowiem rozumiał — on, autor *Konrada Wallenroda*, — że niewola nie uświęca człowieka, tylko go pod każdym względem obniża, a nawet upadla.

Krasiński — zupełnie inaczej. On wskazywał narodowi, jako drogę do odzyskania wolności politycznej, bezwzględną czystość moralną, łudził się, że

---

[1]) Zofja Gąsiorowska, *Służba narodowa w sprawie Andrzeja Towiańskiego*, 127.

naród może się zdobyć na „świętość w niewoli“, — on, który w *Psalmie miłości* tak jasno i silnie wypowiedział tę niezawodną prawdę, że „niewola sączy jad, co rozkłada duchów skład“. Co więcej, łudził się, że bez utraty wolności politycznej, bez „próby grobu“ nie mogłaby się Polska pokusić skutecznie o pracę nad swoją świętością:

Gdyby niegdyś ojce twoi
Cudzoziemców świeckich chodem
Weszli byli do podwoi
Tego gmachu, który stoi
Wkoło Polski, a dziś pada,
Bylibyście dziś, jak oni,
Kramem tylko — nie narodem.

Czy to prawda? Czy trzeba długo i szeroko dowodzić, że, jeżeli Polska do niedawna jeszcze była „kramem tylko, nie narodem“, to tylko dlatego, że — dzięki własnej winie i cudzej zbrodni — nie weszła do tego gmachu, który wzniosły sobie wolne narody europejskie? Nie, nie pomylił się Słowacki, kiedy po przeczytaniu trzech pierwszych *Psalmów przyszłości* wołał do Krasińskiego:

Ty przemieniasz ziemską dolę
W żywot ducha na księżycu!

A cóżby dopiero powiedział Słowacki, gdyby dożył wydania tego wiersza, który, doprowadzając do skrajnej konsekwencji ideę „próby grobu“ w *Przedświcie*, apoteozuje „moc ofiary cichą“, jako „dziejów lwa“? Coby powiedział o *Resurrecturis*?

A jednak ta utopijna nauka Krasińskiego o „próbie grobu“ miała swoich bardzo wymownych obrońców.

Pisał przecie Tarnowski, i to nietylko w pierwszem (r. 1892), ale jeszcze i w drugiem (1912) wydaniu swojej monografji o Krasińskim[1]), tak: „Społeczeństwo, które upadło, jeżeli w upadku swoim będzie wyrabiać w sobie zalety i siły, a zwyciężać słabości i wady, może w tym stanie materjalnego niebytu wzmocnić się i naprawić tak, że przy zdarzonych okolicznościach stanie o własnej mocy i zajmie miejsce na świecie może większe, niż zajmowało dawniej: jego własna wartość wzrośnie; z wartością wzrośnie łaska i pomoc Boża, a skutkiem tych połączonych czynników będzie siła i pewność życia“. A do tego swego wyjaśnienia myśli Krasińskiego o „próbie grobu“ dodaje Tarnowski swój własny sąd, że „umysł najtrzeźwiejszy, najbardziej sceptyczny nie może powiedzieć, żeby takie spożytkowanie swego nieszczęścia, takie w niem odżycie, było rzeczą w zdrowej logice i praktyce niemożliwą“.

Wolne żarty! Umysł najtrzeźwiejszy musi powiedzieć, że takie spożytkowanie swego nieszczęścia jest możliwe dla wybranych jednostek — w dziedzinie życia moralno-religijnego (czego dowodzi np. historja męczenników chrześcijańskich), że natomiast jest niemożliwe — w dziedzinie życia politycznego — dla narodu, pozbawionego wolności, bo, że niewola upadla, tego także uczy historja. Umysł najtrzeźwiejszy mówi zupełnie co innego, — że naród polski „w swem wzrastającem coraz bardziej usiłowaniu pogodzenia się z tym nędznym losem stworzył... sobie powoli

---

[1]) II, 134—135.

sposób myślenia, ułatwiający ostateczną abdykację z dziejowej roli; niedołęstwo nazwał szlachetnością, tchórzliwość — rozwagą, służbę u wrogów — działalnością obywatelską, zaprzaństwo — prawdziwym patrjotyzmem“ [1]). Umysł najtrzeźwiejszy rozumie to wielkie niebezpieczeństwo, jakiem grozi myśli narodowej nauka, że Polska dzięki swemu upadkowi, dzięki niemożności brania czynnego udziału w życiu politycznem, może mieć czyste ręce; nieraz przecie mawiano u nas: „Wolę, żebyśmy nie odzyskali niepodległości, niż żebyśmy byli zmuszeni wytworzyć wstrętne instytucje państwowe i prowadzić nikczemną politykę z krzywdą innych“ [2]).

Na szczęście to niebezpieczeństwo, przed którem nas ostrzegał Dmowski, należy już dzisiaj do przeszłości. Polska odzyskała niepodległość, która jest owocem nie naszej „świętości w niewoli“, tylko „wojny powszechnej za wolność ludów“. Spełniła się wieszczba Mickiewicza, nie Krasińskiego.

Czy jednak z tego wynika, żeby *Przedświt* był dla nas dzisiaj już tylko pamiątką, tylko zasuszonym kwiatem wiary i nadziei patrjotycznej, którą budził w sercach dawnego pokolenia? Czy tylko dlatego zasługuje ten utwór na miłość naszą, że w swoim czasie „kołysał i zachwycał wizją promiennej, a bliskiej przyszłości, pocieszał i uspokajał niecierpliwych, cierpiących i wierzących, znieczulając ich dusze... na ból niewoli, tęsknoty wygnania, męki katorgi“, że

---

[1]) Roman Dmowski, *Myśli nowoczesnego Polaka* (Lwów 1904, str. 15).

[2]) Tamże, 25.

„oddziaływał silniej i skuteczniej na cierpiące i spragnione pociechy dusze, niż wszystkie inne arcydzieła naszej poezji, nie wyłączając *Pana Tadeusza*“; że „później, w latach 1861 do 1864, był ewangelją ruchu, źródłem wiary i zapału patrjotycznego“ ? [1]). Nie, nietylko. *Przedświt* jest i zawsze będzie kwiatem żywym, i to nietylko dla tych, którzy są wrażliwi na piękności wielkiej poezji, ale i dla tych także, dla których ideał postępu moralnego narodu i całego rodzaju ludzkiego, oraz nieodłączny od tego ideału ideał sprawiedliwości dziejowej, są ideałami o wiekuistej wartości, i którzy pomimo tego, co się na świecie dzieje, żywią jednak nadzieję, że

Rzeczywistość się pomału
W świat przemienia ideału,

że dąży do realizacji nauki Jezusa Chrystusa w życiu nietylko prywatnem, ale i publicznem.

I tutaj natrafiamy na nowe węzły pokrewieństwa pomiędy *Przedświtem* a *Prelekcjami paryskiemi*. Bo i Mickiewicz wierzył, że „wszyscy ludzie, wszystkie duchy, prędzej czy później, za tysiąc, czy za wiele tysięcy lat, muszą stać się w istocie i w czynie, w duchu i w ciele podobnemi Chrystusowi“ [2]).

I właśnie ta wiara — ze wszystkich węzłów pokrewieństwa pomiędzy *Przedświtem* a *Prelekcjami paryskiemi* — jest węzłem najbliższym i najsilniejszym.

---

[1]) Chlebowski, *Pisma*, I, 312, 320.

[2]) *Wykłady o literaturze słowiańskiej*, wydanie *Słowa Polskiego*, Lwów 1900, VII, 157.

MICKIEWICZ WOBEC KOŚCIOŁA W OSTATNIM KURSIE PRELEKCYJ PARYSKICH

(Odczyt publiczny, wygłoszony w Krakowie w roku 1920)

I

„Francuzi muszą mnie bronić od rodaków, którzy mnie ogłaszają za odszczepieńca (pobożni!) i za Moskala“. Tak pisał Mickiewicz do brata swego, Franciszka, d. 9 maja roku 1844. I tak było istotnie.

Jeżeli się już dawniej słuchacze francuscy zachwycali wykładami Mickiewicza w Collège de France, to teraz, w roku 1844, kiedy przestał prawie zupełnie mówić o historji i literaturze słowiańskiej, a mówił o Kościele i religji, o nowem objawieniu, o przyszłości i powołaniu narodów, — zachwyt Francuzów stawał się, naogół biorąc, coraz większy i powszechniejszy. Wśród Polaków natomiast, jeżeli już dawniej ostro krytykowano Mickiewicza za jego wykłady, to teraz dopiero rozpętały się przeciwko niemu i z całą siłą wybuchły namiętności i uczucia, dobre zarówno, jak złe: jednych bowiem szczerze bolało to, że Mickiewicz tak gwałtownie występował przeciw Kościołowi, i że dnia 19 marca, we wspaniałym, pamiętnym wykładzie, ogłosił Towiańskiego (nie wy-

mieniając zresztą jego nazwiska), jako „Męża epoki“, który przyniósł światu nowe objawienie; dla innych stały się te wykłady upragnioną sposobnością do wylania na Mickiewicza całego jadu znikczemniałych serc, wszystkich nienawiści i zawiści, które od stworzenia świata zatruwają pospolite dusze na widok wybitnych, a cóż dopiero genjalnych jednostek.

Do pierwszego szeregu krytyków Mickiewicza, zwalczających jego naukę w dobrej wierze, w głębokiem przekonaniu o jej szkodliwości, należał Stefan Witwicki, który w broszurze, p. t. *Towiańszczyzna*, pisanej pod świeżem wrażeniem wykładów, twierdził, że wprawdzie są w nich jeszcze „zabłyski niezmiernego talentu, momenta wielkiego poety, lecz w ogólności jest to tylko dziwaczna i dumna mieszanina herezyj i niedorzeczeństw, gdzie nawet czasami niema zgoła najmniejszego sensu“. „Z jątrzenia umysłów przeciw Stolicy Apostolskiej, przeciw duchowieństwu, ...jaki — pyta Witwicki — może być dziś pożytek? Jaka i dla kogo chluba? Czyliż trzeba do tego aż takich ludzi, jak Adam Mickiewicz, co równie dobrze, może i lepiej, potrafi lada redaktor najlichszego dzienniczka, lada półgłówek, lada najpospolitszy bezbożnik?“ [1]).

Do drugiego szeregu krytyków należał pomiędzy innymi osławiony Józefat Bolesław Ostrowski, który pisał ironicznie w *Nowej Polsce* tak: „Genjalny Mickiewicz powołany jest na katedrze we Francji zebrać wszystkie wstydy, wszystkie śmieszności

[1]) *Zbiór pism pomniejszych*, Lipsk, 1878; 82, 84.

i przedstawić Europie najnędzniejsze nieuctwo, najbezrozumniejsze przywidzenia". *Nowej Polsce* wtórowały inne pisma emigracyjne: *Dziennik Narodowy* i *Trzeci Maj*, którego bezimienny współpracownik pytał niespokojnie, czy Mickiewicz nie jest czasem wysłańcem moskiewskim [1]). Władysław Gołembiowski w paszkwilu p. t. *Mickiewicz odsłoniony i Towiańszczyzna* pisał nie mniej ani więcej, tylko, że „nie religijność żadna, ani przekonanie o boskiej misji Mistrza, ani chęć służenia tym sposobem krajowi albo ludzkości, pociągnęła Mickiewicza ku nauce Towiańskiego; jedynym powodem były: pycha i samolubstwo". Pisał jeszcze Gołembiowski, że „Mickiewicz w prelekcjach swoich więcej Słowianinem, jak Polakiem się okazywał, że... każe się modlić do ducha Aleksandra, cesarza Rosji, i święta rosyjskie za swoje uważać".

W roku 1845 dwa ostatnie kursy wykładów Mickiewicza ukazały się w druku p. t. l'*Église officielle et le Messianisme*. W trzy lata później dostały się na *Index librorum prohibitorum* [2]) i figurują tam do dziś dnia.

Od tej chwili sąd o dwóch ostatnich latach *Prelekcyj paryskich* został w oczach niektórych badaczy przesądzony.

Lucjan Siemieński wydał w roku 1871 książkę o *Religijności i mistyce w życiu i poezji Adama*

---

[1]) Ob. Wł. Mickiewicz, *Żywot A. Mickiewicza*, tom III, rozdział VII.

[2]) Dekret Kongregacji Kardynałów z d. 15 maja r. 1848, ob. Wł. Mickiewicz, j. w., tom IV, Dodatek, str. VI—VII.

Mickiewicza i (rzecz ciekawa, tak bardzo dla naszej umysłowości i swoistej religijności znamienna!) ani jednem słowem nie wspomniał o tym akcie oskarżenia przeciw Kościołowi, jaki się w ostatnim kursie znajduje! Tarnowski w swojej *Historji literatury polskiej* podał dosyć szczegółową treść dwóch ostatnich kursów — z widoczną niechęcią, a nawet z wyraźnym smutkiem na myśl o nieprawowierności Mickiewicza, o jego wierze w Towiańskiego, jako objawiciela; co do krytyki Kościoła, przyznaje Tarnowski z uznania godną otwartością, że źródłem oburzenia Mickiewicza na Kościół była „rzecz najsmutniejsza ze wszystkich — sprzeczność pomiędzy czynem lub słowem władz kościelnych a sumieniem uczciwego człowieka“ [1]); w ostatecznym sądzie twierdzi, że dwa ostatnie lata wykładów Mickiewicza to wprawdzie nie jego „upadek“, ale „obłęd“ [2]).

I sąd ten do dziś dnia wielu podziela. Takich, którzy nie poczytują Mickiewiczowi za obłęd ani tego, że uwierzył w mistrza Andrzeja, ani tego, że z katedry wystąpił przeciw Kościołowi, jest niewielu; należy do nich przedewszystkiem Zdziechowski, a potem Kridl, Artur Górski, Pigoń [3]). Autor najlepszej

---

[1]) Tom V (wydanie drugie), str. 286.

[2]) Tamże, 296.

[3]) Zdziechowski: *Mesjaniści i słowianofile* (Kraków, 1888); *Wizja Krasińskiego* (Kraków, 1912); *Le Messianisme de Mickiewicz et l'esprit religieux contemporain* (Lugano 1914, Casa editrice del *Coenobium*). — Kridl, *Mickiewicz i Lamennais* (Warszawa, 1909). — Artur Górski, *Monsalvat* (Kraków, 1908; wyd. drugie 1919). — Pigoń, *Biesiada A. Towiańskiego i jej komen-*

monografji o Mickiewiczu, Kallenbach, mówi wprawdzie szczegółowo o przystąpieniu Mickiewicza do towiańszczyzny, ale o jego akcie oskarżenia przeciw Kościołowi nie mówi nic. Milczą o tem, jak grób, i podręczniki szkolne: widocznie ich autorowie nie chcą „gorszyć“ młodzieży, jakgdyby przemilczanie prawdy nie było zgorszeniem znacznie większem, nie mówiąc już o tem, że do celu nie prowadzi. A może też ci, co się, w swem przywiązaniu do strusiej polityki, tego środka chwytają, pragną oszczędzić młodzieży wstydu za Mickiewicza, że głośno, publicznie, z katedry, przeciw Kościołowi wystąpił? Czy też (bo i to możliwe) chcą oszczędzić wstydu Kościołowi, że wykłady Mickiewicza potępił?

II

A teraz zobaczmy, cóż to za tak wielkiej zbrodni dopuścił się Mickiewicz, że ją niektórzy pragną wtrącić w otchłań zapomnienia.

Akt oskarżenia przeciw Kościołowi streszcza się w dwóch głównych zarzutach: 1) brak żywej wiary w dzisiejszym Kościele, brak dawnego ducha chrześcijańskiego; 2) brak czynu chrześcijańskiego.

Najlepszym probierzem silnej, żywej wiary jest, zdaniem Mickiewicza, nietylko wiara w istnienie

---

tarz w IV kursie Prelekcyj paryskich Ad. Mickiewicza (Warszawa 1914. Odb. z *Bibljoteki Warszawskiej)*. Ob. także Zofja Gąsiorowska: *Służba narodowa w sprawie A. Towiańskiego* (Kraków 1918).

cudów, ale i moc ich czynienia, bo żywa wiara zawsze czyni cuda! Tak było dawniej — w pierwotnym Kościele, kiedy to apostołowie, dlatego że mieli żywą wiarę, posiedli cudowną moc mówienia wszystkiemi językami. A dziś? „Gdzież są teraz w Kościele tacy, coby mieli dar mówienia wszystkiemi językami? Doktorowie Kościoła dzisiejszego rozumiejąż, co to jest ten dar Ducha Świętego? Księża poprzestają na tem, że dar ten istniał dawniej, ale że się stał zbyteczny. Dar Ducha Świętego stał się zbyteczny! Prościej byłoby powiedzieć, że go zatracono, że zaczęto wątpić, czy istniał kiedykolwiek. Kiedy się jaki cud już nie powtarza, kiedy ludzie nie umieją dostatecznie wyjaśnić jego wyniku, staje się podejrzany, uchodzi za bajkę. Tym sposobem wszystkie czyny, o których opowiada *Ewangelja*, zrazu są podawane w wątpliwość, jako niewyjaśnione, a potem kładą je ludzie między bajki. Naturalnym skutkiem tego wszystkiego było, że przestano nawet wierzyć w istnienie Zbawiciela! Tak, bo jeden jest tylko sposób udowodnienia rzeczywistości cudów — odzyskać tajemnicę ich czynienia“ [1]).

Kaznodzieje katoliccy, zdaniem Mickiewicza, tak bardzo rachują się z ogółem, sceptycznie usposobionym wobec cudów, tak bardzo się boją racjonalizmu protestanckiego i wogóle nowszej filozofji, sami zresztą tak słabą mają wiarę w cuda, że już braknie im odwagi mówić z kazalnicy o tych cudo-

---

[1]) *Cours de Littérature Slave*, tom V (Paryż, 1860), str. 126—127.

twórcach, którzy niegdyś jednem słowem uzdrawiali chorych, którzy unosili się w powietrzu, suchą nogą przechodzili rzeki i stąpali po morzu [1]).

Sam nie posiadając żywej wiary w cuda i w tajemnice religji chrześcijańskiej, to znaczy nie wyczuwając ich rzeczywistości i prawdy sercem, zapomina Kościół o tej prawdzie, że wiara płynie z serca, nie z rozumu, że, mogąc być przedmiotem filozofji, sama filozofją nie jest. A zapoznając tę prawdę, usiłuje Kościół dogmaty religijne uzasadniać naukowo i poczytuje to zadanie za rzecz główną w życiu religijnem, przywiązuje więcej znaczenia do wiedzy, niż do żywej wiary, do rozumienia, niż do odczuwania prawd religijnych, do martwego wyrazu, niż do żywego Słowa [2]). Oto Żyd pewien w Rzymie, opowiada Mickiewicz, „wchodzi kiedyś, niby przypadkiem, w istocie jednak zrządzeniem Opatrzności, do kościoła: nagle tknięty wizją pada na kolana. Zastano go całego we łzach... Prosi o chrzest: odsyłają go do teologów, mówiąc, że nie umie jeszcze katechizmu. Żyd upiera się: tak mu pilno wejść na łono tego tak cudownego Kościoła! Nie pomaga nic: nie pozwalają na to orzeczenia soborów, — on nie zna przecie *Składu Apostolskiego*. Ależ — odpowiada człowieczysko — jam widział, jam dopiero co widział Królowę Anielską i apostołów, jam w jednem mgnieniu oka poznał wszystko! Księża ani w ząb nie mogą tego zrozumieć. Dlaczego? Dlatego, że

---

[1]) Tamże, 70.
[2]) Tamże, 114.

ani jeden z nich zapewne nigdy nie miał chwili zachwycenia i nigdy się w niem całkowicie nie zatopił“ [1]). „Życie i osoba Jezusa Chrystusa — mówi jeszcze Mickiewicz — są zagadnieniem, przedłożonem ludzkości, i wiekuistym wzorem, który nigdy nie da spokoju sumieniom ludzkim. Lecz nie przez dyskusje nad stosunkiem pomiędzy Panem Jezusem a Bogiem i nad naturą Jezusa Chrystusa prowadzi droga do doskonałości. Zawsze pytacie: czy Chrystus jest Bogiem? czy rzeczywiście jest Bogiem? czyż byłby tylko człowiekiem? To tak, jakby iskra mówiła: powiedz mi, słońce, czyś ty rzeczywiście ogniem wiecznym i niematerjalnym? czyś może tylko taką iskrą, jak ja? No dobrze, słońce jest tylko iskrą: ale, iskro moja, czy cię to rozżarzy, że będziesz o tem wiedziała? Gdybyś, zamiast szperać w tajnikach słonecznych, powiększała owszem swoje ognisko, gdybyś się stawała świecą, gwiazdą, wtedy dopiero miałabyś prawo stanąć przed obliczem słońca i zapytać, jaka jest tajemnica jego istnienia“ [2]).

Podobnież, rozumuje Mickiewicz, i Kościół dzisiejszy samym tylko ciekawym i badawczym rozumem szpera w tajnikach bożych, nie rozumiejąc, że jeden jest tylko klucz, który je otworzyć może, — świętość.

I te marne zdobycze rozumu, tę suchą naukę dogmatyczną, zamiast żywej wiary, której sam nie posiada, podaje Kościół ludziom — pod postacią ka-

---

[1]) Tamże, 78—79.

[2]) Tamże, 200.

zań i konferencyj, katechizmów i apologetyk, i jak się tam nazywają różne rodzaje tej „literatury pieniackiej“, zakłócającej spokój, doskwierającej, kłótliwej (*littérature tracassière*). Cała ta nauka, albo raczej pseudonauka, w nikogo nie wleje ducha chrześcijańskiego, w nikogo nie tchnie żywej wiary; może człowiekowi dać Boga abstrakcyjnego albo historycznego, ale nie żywego: i woła biedny człowiek z poetą Garczyńskim:

...gdzie jest Słowo, co się stało ciałem?

Literatura świecka więcej ma w sobie ducha, aniżeli kościelna: „Biuletyny wielkiej armji są daleko podobniejsze do Słowa Jezusa Chrystusa i apostołów, niż rozprawiania, które słyszymy dzisiaj po kościołach i szkołach“ [1]). Nie księża, tylko ludzie świeccy rzucili wszystkie święte hasła naszej epoki, utworzyli wszystkie jej słowa, jako to „postęp“, „braterstwo ludów“, „intuicja“, „egzaltacja“ [2]).

A w jaki sposób Kościół na takie świeckie pisma odpowiada? W bardzo prosty: „Lada prostak... lada urzędnik kościelny, bierze na rozum słowa, myśli mówcy albo poety, roztrząsa pisma natchnione, ujmuje ich treść w sądy i syllogizmy — i składa raport naczelnikom biur kościelnych“ [3]). I tym sposobem dostaje się książka na *Indeks*, jako niezgodna z literą nauki, którą Kościół w pysze swojej poczytuje za jedyną prawdę.

---

[1]) Tamże, 50.
[2]) Tamże, 113.
[3]) Tamże 78.

Tak, z literą, bo o literę, nie o ducha, idzie Kościołowi, — nie o przeżycie religijne, lecz o dogmat, który przecie jest tylko intelektualną krystalizacją przeżycia religijnego, nie o moralno-uczuciową stronę religji, lecz o rozumową, nie o prawdę żywą, lecz o martwą.

Oto punkt pierwszy aktu oskarżenia.

A teraz — drugi. W najściślejszym związku z brakiem żywej wiary pozostaje brak czynu w Kościele. Co powinno być głównym czynem Kościoła? Naśladowanie Jezusa Chrystusa, to znaczy nie tylko szerzenie jego nauki wśród ludzi, ale także stwierdzanie jej świętemi czynami, nadewszystko czynem ze wszystkich najświętszym, — męczeństwem za wiarę. Kościół tymczasem boi się męczeństwa, boi się wszelkiej ofiary — i dlatego, będąc z pozoru, z nazwy, z teorji Kościołem chrześcijańskim, nie jest Kościołem chrystusowym. Uczeńsze klasy Kościoła „opuściły drogę Krzyża, starały się zawsze uniknąć cierpienia, zamknęły się w książkach, w teologji, w doktrynach; ale bo też, jak to powszechnie wiadomo, daleko mniej kosztuje pisać i rozprawiać, aniżeli mówić szczerze prawdę i narażać się w jej obronie“ [1]). Zapomnieli ci duchowni, że bez cierpienia nie zdobędzie człowiek ani siły ducha, ani prawdy! Wysyła wprawdzie Kościół misjonarzy do Chin, do Kochinchiny: dobrze, ale dlaczegóż to nie wysyła ich do Rosji, aby tam schizmatyków nawracać? Czy nie wie, że stan Kościoła prawosławnego jest tak

---

[1]) Tamże 43.

opłakany, że go opisać trudno, *status plorandus potius, quam describendus?* [1]). Wie doskonale, ale boi się nawracać prawosławnych, bo się boi męczeństwa za wiarę. Nie dosyć na tem. W Rosji prześladują Kościół katolicki: dlaczego z Watykanu nie pada piorun klątwy na cesarza rosyjskiego? Bo się cesarza rosyjskiego Watykan boi!

Ale nietylko cesarza Rosji, bo i wszystkich wogóle panujących. Wywiesiły w XIX wieku narody sztandar wolności i o ten skarb najświętszy wszczęły walkę z panującymi. Po czyjej stronie stanął Kościół? Po stronie koronowanych łbów! Odszczepił się Kościół od nowoczesnego życia narodów, od ich najgłębszych i najświętszych aspiracyj; nie zrozumiał i nie odczuł, że idea narodowości jest jedną z najdonioślejszych, najświętszych zdobyczy kultury wiekowej ludzkości. „Gdyby — mówi Mickiewicz — odczuto cały ból narodu francuskiego, poznanoby także bóle narodów innych i zjednoczonoby się w powszechnem współczuciu; a wtedy Kościół znalazłby słowo, zdolne wstrząsnąć całem chrześcijaństwem i przypomnieć mu jego dawne przymierze z Kościołem. Lecz duchowieństwo na każdy ruch, na każdy znak życia w ludach patrzało z nieufnością; z nieufnością patrzało na rewolucję lipcową, potępiło ruch narodowy w Polsce“ [2]).

A tak, nie chcąc i nie umiejąc sam cierpieć, Kościół, który ma przecie obowiązek miłosierdzia wobec cierpienia, nie odczuł, co cierpi upadająca

---

[1]) Tamże, 47.

[2]) Tamże, 51.

pod krzyżem swoim Polska, co cierpią wogóle nieszczęśliwi. Ach, to miłosierdzie Kościoła! Względem tego, który cierpi, którego przed samą śmiercią męczy zwątpienie, zdobyć się umie duchowieństwo na jedną tylko radę: „Cierp! Nieś swój krzyż, jak go niósł nasz Zbawiciel, — i umieraj!“ — „Umieraj! Tak oto księża mówią to samo, dosłownie to samo, co cesarz rosyjski w swoim słynnym katechizmie“: „Polacy, naśladujcie przykład Zbawiciela, który się dał ukrzyżować za panowania Tyberjusza, a nie dopuścił się nieposłuszeństwa: umierajcie!“. „Oto do czego nas wzywa Kościół po osiemnastu wiekach królowania *Ewangelji*, — chce, abyśmy się dali spokojnie ukrzyżować“ [1]). „Czy zapomniano, — mówi dalej Mickiewicz — że Ukrzyżowany zmartwychwstał, że obiecał powrócić kiedyś w glorji i że kazał służebnikom swoim, aby mu przygotowali jego Królestwo? Gdyby ten Król, zapowiedziany i oczekiwany od tylu wieków, powrócił, czyby zastał służebników, gotowych do jego przyjęcia i do walki o jego triumf?

---

[1]) Tamże, 144. O tym katechizmie Mikołaja wspomniał Mickiewicz po raz pierwszy przy końcu lekcji piątej czwartego kursu (23 stycznia r. 1844), mówiąc, że „przedrukowano go przed kilku laty w *Revue des deux mondes* z uwagami Lamennais'go“. Wiadomość to nie ścisła: katechizmu nie przedrukowano; Lamennais poprzestał na ujęciu jego głównej myśli, że cesarz to dla poddanych nietylko obraz, ale i wcielenie Boga; to też poddani winni cesarza we wszystkiem słuchać bez szemrania, aby się stać podobnymi Chrystusowi, który bez szemrania poddał się wyrokowi władzy legalnej. (F. De Lamennais: *De l'absolutisme et de la liberté*, *Revue des deux mondes*, 1834, III).

Do triumfu potrzebna jest armja, dzielna i skora do walki. Gdzież jest ta armja? Chyba, że ludzie wiedzą (co też niektórzy księża głoszą), iż Syn Człowieczy będzie się już odtąd posługiwał samemi obłokami i piorunami, które oświecą mu drogę i zwyciężą jego nieprzyjaciół. Sfabrykowano tę bezsensowną wiarę — nie trudno to wyrozumieć — dla uśmierzenia niepokojów duchowieństwa“...

Broni się Kościół, mówiąc, że naśladować Chrystusa może tylko w życiu prywatnem, albowiem życie publiczne, polityczne zależy nie od niego, tylko od rządów. Tak? A czemuż to nie stara się umoralniać tych, którzy rządzą? Czemuż to nie nawraca ministrów? „Ministrowie i wogóle wszyscy ludzie czynu nie czytują książek, nie mają na to czasu, a nawet zapominają szybko, co czytali; ażeby ich pobudzić do działania, trzeba pójść wśród nich, trzeba zwieść walkę z nimi; trzeba się wystawić na obrazę miłości własnej, trzeba się poświęcić. Siła i spokój, jakie pokażesz w tej walce z człowiekiem, mającym władzę, — dadzą miarę twojej dobrej woli i twojej wiary we własny system. Ależ otóż to właśnie, że tych wszystkich niebezpieczeństw unikają troskliwie fabrykanci wszystkich systemów i wszystkich utopij“[1]). I jeszcze: „Gdzie księża, którzyby mieli dosyć odwagi do tego, żeby pójść do izby posłów, i dosyć siły na to, żeby ich swem słowem

[1]) Tamże, 163. Zarzut ten dotyczy także duchowieństwa: „Nous leur“ (aux faiseurs des systèmes) „ferons le même reproche que nous avons adressé aux hommes de l'église officielle“

zakląć, by stanowili prawa, godne nacji, która jest najstarszą córką Kościoła i najstarszą siostrą w rodzinie narodów? Gdyby spróbowano tego rodzaju kaznodziejstwa, przekonanoby się, na czem polega dzisiaj trudność służby bożej: jej pełnienie wymaga więcej odwagi i energji moralnej, aniżeli opowiadanie *Ewangelji* w Kochinchinie“ [1]).

To też Kościół, zamiast chrześcijańskiej propagandy politycznej, woli uprawiać politykę oportunistyczną, woli wchodzić w układy ze złem, zawierać kompromisy z rządami, i tym sposobem do szczętu sfałszował ideał Chrystusa. „Przedstawiacie nam ciągle Chrystusa, jako żebraka, wierzycie, że dosyć go wiecznie przepraszać, dosyć mu się przypodchlebiać, nie pełniąc dlań żadnego czynu: a gdzieżeście wyczytali, że Syn Człowieczy kiedykolwiek żebrał? Czyż mowa jego nie była mową siły? Czyż nie wygnał faryzeuszów ze świątyni? Nie, Jezus Chrystus nigdy nie żebrał, nigdy nie prawił grzeczności. Nauki swojej nie ujmował w formuły, nie prowadził rozpraw. I nigdy nie paktował ze złem“ [2]).

To nie wszystko jeszcze. Paktuje Kościół ze złem nietylko w stosunku do państw, do rządów, ale także w stosunku do poszczególnych ludzi, względem których także nie umie się zdobyć na odwagę cywilną. Bojąc się, jak ognia, śmieszności, księża „do tych tylko domów niosą słowo religijne, w których są pewni dobrego przyjęcia“. „Z człon-

---

[1]) Tamże, 120—121.
[2]) Tamże, 67—68.

ków Kościoła wojującego, którymi być powinni — mówi Mickiewicz — stali się (przepraszam za wyrażenie) komiwojażerami katolicyzmu. Tym sposobem zabezpieczają się przeciwko wszelkiemu moralnemu niebezpieczeństwu. Jeśli nie braknie im odwagi, gdy mówią z wysokości swoich kazalnic, to dlatego, że przyzwyczajono się poczytywać kaznodziejstwo za ich specjalność; i nikt nie myśli atakować ich w tych twierdzach, które obwarowało ustawodawstwo. Ale cóż, ten sam ksiądz, który z kazalnicy grzmiał przeciwko niedowiarstwu, w salonie będzie schlebiał *(il y sera faisant la cour)* przesądom niedowiarków, nie będzie śmiał wymówić imienia Jezusa Chrystusa, w świadomej trosce o schowanie swego charakteru kapłańskiego w pozorach grzeczności albo też pospolitości, jak gdyby o niczem innem nie myślał, tylko o tem, żeby się wykręcić, żeby zapomniano o nim i o religji. Oni, uczniowie Tego, który powiedział, że przyniósł ogień na ziemię, i który chce, żeby się ten ogień palił; oni, żołnierze Tego, który przyszedł z mieczem i który chce, żeby z Nim walczono, — oni się boją, oni drżą, oni się chowają“ [1]).

Prawda, powstają jeszcze w Kościele nowe zakony i zgromadzenia religijne dla szerzenia wiary; cóż z tego, kiedy one są już tylko „blademi kopjami“, tylko „romansami historycznemi Kościoła“: bo przecie wstrzemięźliwość, modlitwa, kaznodziejstwo — to rzeczy stare, dla których pełnienia specjalne kon-

---

[1]) Tamże, 123—124.

gregacje są zbyteczne. „Zakonem nowym byłby taki, któryby na swoich członków nakładał nowe obowiązki, któryby im zarazem pomagał do spełniania takich trudów, do stawiania czoła takim niebezpieczeństwom, które są ponad siły pojedynczego człowieka epoki dzisiejszej; albowiem każda epoka ma właściwe sobie potrzeby i niebezpieczeństwa moralne. Pożytecznym i zupełnie nowym byłby np. taki zakon, którego członkowie złożyliby ślub, że będą chodzili po sklepach głosić *Ewangelję*, zaklinać kupców, aby nie okradali robotnika na chlebie, aby nie zatruwali mu chleba, soli i wina. Albo czy są takie kongregacje, któreby próbowały docierać do kramów literackich i w imię Boga wzywać różnych powieściopisarzy i różnych fejletonistów, aby porzucili swój frymark ohydny?“ [1]).

Jednem słowem — takby można zamknąć akt oskarżenia — Kościół nie dorósł do zadań nowych czasów, nie umiał przepoić nowoczesnej kultury ideałem chrześcijańskim. A jeżeli tak, to niech się duchowni upokorzą, „niech się przestaną nazywać żołnierzami największego i najpotężniejszego z duchów — żołnierzami Jezusa Chrystusa..., niech przestaną przemawiać do nas w imię religji, która zrodziła się z cudów i tylko cudami stała“ [2]).

Taki jest akt oskarżenia przeciw „Kościołowi urzędowemu“. A teraz — jaki wniosek wyprowadza

---

[1]) Tamże, 119—120.
[2]) Tamże, 69.

z tego aktu Mickiewicz albo, jeśli kto woli, jaki wydaje wyrok?

Czy może wniosek jest ten, że, ponieważ się Kościół sprzeniewierzył duchowi Chrystusowemu, ponieważ nie spełnia już dzisiaj swoich zadań, więc jego misja jest już raz na zawsze skończona? Może wyrok jest taki, że stary Kościół powinien ustąpić miejsca innemu Kościołowi, nowemu? Nie, tej myśli niema w *Prelekcjach paryskich.* Nie budowa nowego Kościoła na gruzach starego, tylko odnowienie starego Kościoła: oto wniosek Mickiewicza, oto jego wyrok, oto myśl przewodnia czwartego kursu *Literatury słowiańskiej.* Wyraźnie mówi Mickiewicz, że pomimo duchowieństwa, które zatraciło wiarę w cuda, i wbrew temu duchowieństwu, Kościół „będzie uratowany przez cud“ [1]); albowiem są jeszcze na świecie ludzie, wierzący w cud, jest jeszcze na świecie cud ofiary. Przytacza Mickiewicz słowa De Maistre'a: „Podnoszenie i ofiarowanie Kielicha odbywa się na kuli ziemskiej bez przerwy“. A do tych słów myśliciela francuskiego dodaje swoje własne: „Ilekroć się Kielich Ołtarza dostaje w niegodne ręce, tylekroć pierś ludzi szlachetnych wylewa krew ofiarną dla odkupienia ludzkości; albowiem, gdyby ta ofiara na jedną chwilę ustała, chrześcijaństwo, a zatem i ludzkość, przestałoby istnieć“.

Lecz przez jakiż to cud Kościół będzie uratowany? Nie będzie nim ani reforma nauki Kościoła, ani żadna rewolucja religijna, tylko nowe wstrzą-

---

[1]) Tamże, 70.

śnienie religijne, „nowe objawienie się ducha chrześcijańskiego“ [1]). Pamiętajmy dobrze: „nowe objawienie się ducha *chrześcijańskiego*“. O żadnym innym duchu, któryby wlał w Kościół nowe życie, Mickiewicz nie myślał, w żadnego innego ducha, któryby z sobą niósł zbawienie, nie wierzył. Dlaczego? Dlatego, że Jezus Chrystus był dlań żywym Bogiem, że, co za tem idzie, to Objawienie, którem obdarował rodzaj ludzki, jest wieczne i nie potrzebuje ani zmian, ani uzupełnień. Mógł sobie Towiański poczytywać Chrystusa nie za Boga, tylko za najwyższego po Bogu ducha, za „pierwszego po Bogu działacza“ [2]); mógł sobie Cieszkowski twierdzić, że Chrystus był nie Bogiem, tylko „najwyższym osobnikiem ludzkości“, „jej zrealizowanym ideałem“, że: „nie byłby on, byłby kto inny“ [3]); Mickiewicz — nigdy! Kto ma pod tym względem jakąkolwiek wątpliwość, niech przeczyta te słowa w wykładzie dziesiątym czwartego kursu: „Ten, który na początku działał jako duch, ten, który potem wziął na się ciało i ukazał się jako

---

[1]) „...on s'attend à une nouvelle manifestation de l'esprit chrétien“. Tamże, 130.

[2]) *Biesiada*, wydanie Pigonia (*Bibjoteka Narodowa*, nr. 8) str. 59: „Jezus Chrystus jest naszą obroną; jako Ojciec i źródło wszelkiej światłości, dla ziemi od Boga spuszczonej, a w tej sprawie jest pierwszym po Bogu działaczem; dalej idą te Wielkie Herubiny, te Święte zastępy Duchów“. Obacz także Semenenko, *Towiański et sa doctrine, jugés par l'enseignement de l'Église*, Paryż, 1850. Str. 164.

[3]) *Ojcze nasz*, III, 162, 164.

żywe słowo, jako czyn, — jest Słowem całego globu, wiekuistym wzorem, Jezusem Chrystusem“ [1]).

Lecz, dodaje Mickiewicz, „jedyny to w swoim rodzaju błąd łudzić ludzi, że Jezus Chrystus zrobił dla nich wszystko, i że nie pozostaje im już nic innego, tylko mu cześć oddawać. Nie, trzeba, żebyście się wszyscy stali, dzisiaj czy jutro, za tysiąc lat czy za tysiące lat, — żeby się każdy duch stał w rzeczywistości, w czynie, w duszy swojej i w ciele swojem podobnym do Jezusa Chrystusa“ [2]). A do tego jeszcze daleko. Dzisiejszy Kościół, „Kościół urzędowy“, nie ma już siły do prowadzenia ludzkości w tę drogę daleką. Otóż „nowe objawienie się ducha chrześcijańskiego“ nastąpi poza Kościołem, ale wstrząśnie nim, odnowi go, ożywi, to znaczy przywróci mu ducha chrześcijańskiego, i znowu Kościół będzie gwiazdą zaranną, przewodnikiem ludzkości.

A gdzież się duch chrześcijański na nowo, a raczej z dawną siłą, objawi? Odpowiada Mickiewicz: wśród tego największego ze wszystkich dzieł bożych, którem są narody. „Narody wołają na Kościół, aby wchłonął w siebie nowego ducha... Narody nie chcą wywracać Kościoła, one chcą go podnieść“ [3]). „Duchy narodów podtrzymują tę kopułę, która się już niemal zawala. One to przebiją w niej otwór dla światła niebieskiego,... aby się stała na

---

[1]) *Cours de Littérature Slave,* V, 199.

[2]) Tamże.

[3]) Tamże, 67.

nowo bazyliką wszechświata, panteonem, pankosmosem i pandemosem, świątynią wszystkich duchów, aby dała nam klucz do wszystkich tradycyj i do wszystkich filozofij“ [1]). Raz jeszcze, nie chciał Mickiewicz burzyć Kościoła katolickiego, przeciwnie — chciał go podźwignąć, przywrócić mu ducha chrześcijańskiego i przewodnictwo w wielkim, wiekowym pochodzie kultury ku Królestwu Bożemu: a jako drogę, wiodącą Kościół do podźwignięcia się z upadku, wskazywał mu przymierze z ludami, w tem głębokiem przekonaniu, że w dobie obecnej nie Kościół, tylko one, narody, idą drogą bożą i chrześcijańską.

Narodami, powołanemi do świętego dzieła przywrócenia Kościołowi jego ducha chrześcijańskiego, są w oczach Mickiewicza — Francja i Polska; Polska bowiem wydała z siebie „męża epoki“, który jest wcieleniem ducha chrześcijańskiego, niezbędnego do odnowienia Kościoła i całego świata. On to tchnie ducha we Francję, „on zapali Francję i całą kulę ziemską oświeci“ [2]).

Lecz w szczegóły tej myśli Mickiewicza, t. j. w rozbiór jego mesjanizmu, wdawać się tutaj — w szkicu, poświęconym jego stosunkowi do „Kościoła urzędowego“, — nie będziemy: myśl ta bowiem, chociaż naturalnie ma w jego rozumowaniu ścisły związek z poglądem na Kościół, może i powinna stanowić odrębny temat rozważań. Więc zastanówmy się raczej, nasamprzód, czy i o ile akt oskarżenia

---

[1]) Tamże, 62—63.
[2]) Tamże, 229.

Mickiewicza przeciw Kościołowi jest słuszny, a potem, co skłoniło Mickiewicza do tak ostrego wystąpienia.

III

Materjalnie, rzeczowo ten akt oskarżenia jest od początku do końca słuszny. I chyba ci nawet, którzy się oburzają na Mickiewicza, którzy nie mogą mu darować i nie mogą przeboleć tego, że wystąpił publicznie, z katedry profesorskiej, przeciw Kościołowi, — nawet chyba ci, gdyby im oburzenie, żal i inne jeszcze afekty nie mąciły spokoju ducha, przyznaliby, że jednak, na ogół biorąc, tej, a nadewszystko takiej, tak żywej, wiary, jaką miał Kościół chrześcijański w pierwszych wiekach swego istnienia, nie miał Kościół za panowania Grzegorza XVI, jak niema jej Kościół dzisiejszy.

Racjonalizm, znany już wiekom średnim, a od wieku XVI coraz większe czyniący postępy, zrobił swoje:

Przeminął czas!.. przeminął czas
Tęczowej cudów powieści;
Już opustoszał święty las
I czarów w sobie nie mieści!

Te słowa, wyjęte z pieśni Asnyka, poety-pozytywisty, który tak bardzo tęsknił za dawną żywą wiarą, dadzą się zastosować nietylko do wiary w różne wytwory fantazji ludowej, ale i do wiary religijnej w cuda. Ona nie znikła wprawdzie doszczętnie, nie ze wszystkich serc uleciała, ale czy

jest równie silna, a nadewszystko równie powszechna, jak dawniej, jak za czasów apostolskich, a choćby tylko w zaraniu wieków średnich? Wprawdzie wierzący ludzie do dziś dnia mocno wierzą, że się cuda odbywają codziennie — w sakramencie eucharystji, ale czy dzisiaj wśród ludzi, nawet bardzo gorąco wierzących, wielu jest takich, którzy wierzą w istnienie dzisiaj takich cudów, o jakich opowiada *Ewangelja*, np. w cud wskrzeszania umarłych? Nie, ogół wierzących w istnienie takich cudów, jeśli się nie mylimy, nie wierzy, albowiem ich — nie widzi; co więcej, nie wierzy nawet w ich możliwość.

Mickiewicz w ich możliwość wierzył, święcie wierzył; a to, że ich nie widział, tłumaczył sobie jedynie tem, że w Kościele dzisiejszym niema ludzi świętych; gdyby byli, byłyby i cuda. Dawniej mniemał Mickiewicz, że do tego, aby widzieć cuda, wystarczy mieć serce i patrzeć w serce, aby zaś tworzyć cuda, wystarczy mieć siłę ducha — taką, jaką mają wielcy poeci. Później dopiero, kiedy się jego wspaniała dusza wzniosła na szczyty religijności, kiedy za najwyższe wartości życia uznała wartości religijno-moralne, doszedł do przekonania, że do tego, aby tworzyć cuda, trzeba być człowiekiem świętym.

Czy miał słuszność? Na to pytanie niech odpowiada teologja, a najlepiej — niech każdemu odpowie jego własna wiara. I, kto wie, możeby niejeden z tych, którzy się poczytują za bardzo prawowiernych katolików i oburzają się na Mickiewicza, że śmiał publicznie wystąpić przeciw Kościołowi, gdyby

tak zajrzał odważnie w głąb swego serca, toby się zarumienił, a może i przeraził, na widok zalegającej je pustki, — bo nie znalazłby w niem ani jednej iskry tej wiary, która w religijnem sercu Mickiewicza była mocna, jak śmierć, wiary w potęgę cudotwórczą świętości. Tak, tylko ludzie małej wiary mają prawo gniewać się na Mickiewicza, że zarzucił Kościołowi, iż utracił moc czynienia widzialnych cudów, a to w ścisłym, przyczynowym związku z utratą świętości.

Czy i ten drugi zarzut jest niesprawiedliwy, a przynajmniej pozbawiony materjalnej słuszności? Ależ dosyć przejrzeć, choćby nawet pobieżnie, historję Kościoła, aby się przekonać, że się Mickiewicz z prawdą nie minął, że w czasach nowszych Kościół wydaje nierównie mniej świętych, aniżeli dawniej: a tłumaczy się to przecie nietylko o wiele większą, aniżeli dawniej, ostrożnością w procesach kanonizacyjnych, ale i tym niewątpliwym faktem historycznym, że w porównaniu z pierwszemi wiekami chrześcijaństwa ludzie coraz mniej dbają o świętość. Jak znamienną dla nowszej kultury jest rzeczą, że miano człowieka wielkiego nadajemy dzisiaj uczonym, wynalazcom, wojownikom, politykom (choćby nawet uprawiali politykę gwałtu i rozboju), a nie ludziom wielkiej cnoty, których czasem, nie bez pewnej nawet pobłażliwej pogardy, nazywamy tylko— poczciwymi! Mickiewicz i pod tym względem był od nas inny: zrazu za nadludzi poczytywał wielkich patrjotów, uszczęśliwiających swój naród — choćby nawet zapomocą zdrady, potem — genjalnych poe-

tów, ale wreszcie doszedł do przekonania, że jedynym prawdziwym tytułem do wielkości człowieka — jest świętość; kult Napoleona w *Prelekcjach paryskich* jest kultem nietylko jego genjuszu, ale i świętości, której się w jego życiu Mickiewicz dopatrzył. Cóż dziwnego, że, nie widząc świętych ludzi we współczesnym sobie Kościele, wybuchnął żalem i oburzeniem?

Dalej. Czy nieprawdą jest, że Kościół współczesny, naogół biorąc, unika męczeństwa? Nie brakło wprawdzie i w XIX wieku męczenników za wiarę — dosyć przypomnieć unitów podlaskich; ale Mickiewicz, zarzucając Kościołowi unikanie męczeństwa, miał na myśli jego kierowników w ich stosunku do władzy świeckiej, ich politykę, ich paktowanie ze złem. Otóż i te wszystkie zarzuty nie są pozbawione materjalnej słuszności. Jest faktem, że Kościół dzisiejszy unika męczeństwa, paktuje ze złem, prowadzi politykę oportunistyczną, nie posyła misjonarzy ani do ministrów i posłów, którzy, nie mając Boga w sercu, depcą prawo Chrystusowe, ani do kupców, okradających robotników, ani do literatów, gorszących swemi pismami społeczeństwo. Tych, co błądzą w wierze, co głoszą nauki, sprzeczne z nauką kościelną, Kościół wyklina, ale tych, którzy w życiu politycznem nikczemnie i cynicznie gwałcą ideał miłości chrześcijańskiej, uciskając np. całe narody, nie wyklina Kościół. I nietylko nie wyklina, ale czasami — to jest fakt historyczny — chwali i nagradza. Pius VI nazwał jednego z największych łotrów, jakich oglądało słońce, Fryderyka Wielkiego,

„bohaterem“, „wzorem panujących“, „zaszczytem wieku“ [1]). A nie tak to dawno jeszcze, kiedy Leon XIII obdarzył orderem, i to orderem Chrystusa — kogo? Bismarka, to znaczy tego, którego polityka była jedną wielką zbrodnią, jedną wielką negacją nauki chrześcijańskiej.

A to, co mówi Mickiewicz o stanowisku Kościoła względem narodów, walczących za wolność, czy nie jest prawdą? Dosyć przypomnieć osławiony list Grzegorza XVI do biskupów polskich z dnia 9 czerwca roku 1832, list, którego pewne ustępy zostały zredagowane przy pomocy ambasadora moskiewskiego [2]), i w którym papież nazwał powstanie listopadowe „buntem przeciwko prawnie ustanowionej zwierzchności“ i wzywał naród polski do „posłuszeństwa względem raz od Pana Boga postanowionej władzy“, które to posłuszeństwo „jest przykazaniem, bezwzględnie obowiązującem wszystkich“ (*praeceptum absolutum)*. Więc władza cesarza rosyjskiego nad Polską była prawnie ustanowioną zwierzchnością, była od Pana Boga postanowioną władzą! Nie, posłuszeństwo tej „prawowitej“ władzy, wszystko jedno, czy dzierżył ją w swych złodziejskich rękach Mikołaj, czy Aleksander, czy Wilhelm, czy apostolski Franciszek Józef, który (wstyd powiedzieć!) cieszył się nietylko posłuszeństwem, ale i miłością wielu ze swoich polskich poddanych, —

---

[1]) Loret, *Kościół katolicki a Katarzyna II,* str. 78.

[2]) Ob. Bronisław Pawłowski, *Grzegorz XVI a Polska po powstaniu listopadowem*, *Bibl. Warsz.* 1911, II.

posłuszeństwo tej „prawowitej władzy“, które nam przez tak długi czas zalecał Kościół, hołdujący doktrynie legitymistycznej, — jest „psu zasługą, człowiekowi grzechem!“.

Chyba dosyć tego wszystkiego, aby się przekonać, że w głównych zarzutach, uczynionych Kościołowi, nie sprzeniewierzył się Mickiewicz prawdzie.

A jednak... Jednak w swoim akcie oskarżenia nie wziął pod uwagę pewnych względów, które wprawdzie nie przekreślają prawdy jego zarzutów, ale które, jako rzeczy, ze stanowiska życia, ze stanowiska możliwości historycznej, konieczne, są okolicznościami, nietylko łagodzącemi ostateczny wyrok, ale nawet osłabiającemi, jeśli nie istotę, to siłę, zarzutów.

A więc przedewszystkiem zapomniał Mickiewicz o tem, że się nie wszystkie epoki dziejowe mogą zdobyć na żywą wiarę, a cóż dopiero na egzaltację religijną, że egzaltacja religijna jest owocem, i to owocem świeżym, potężnego wstrząśnienia religijnego: im dalej w czas od świętego źródła tego wstrząśnienia, tem wiara jest mniej żywa, tem egzaltacja słabsza. To wstrząśnienie, jakie się duszom ludzkim udzieliło od Jezusa Chrystusa i apostołów, było tak potężne, zatoczyło tak szerokie kręgi, że go na kilka albo i na kilkanaście wieków starczyło. Przychodziły potem wstrząśnienia inne, żeby wymienić tylko św. Franciszka z Asyżu, a później — reformację XVI wieku, która przecie i katolickiemi duszami potężnie wstrząsnęła i zmusiła Kościół katolicki do naprawy: ale w wieku XIX czy było jakie

potężne wstrząśnienie religijne, któreby ogarnęło nietylko dusze jednostek, ale całe tysiące i miljony dusz? Nie, historja XIX wieku milczy o takiem wstrząśnieniu. Mickiewicz go doświadczył — nasamprzód od Oleszkiewicza w Petersburgu, później w Rzymie — od katolicyzmu, od sakramentu pokuty i eucharystji, wreszcie w Paryżu — od Towiańskiego; to ostatnie było ze wszystkich najsilniejsze. Pod jego to wpływem dusza Mickiewicza wezbrała egzaltacją religijną, żądzą nietylko świętości i męczeństwa, ale i mocy cudotwórczej, — i tej egzaltacji religijnej żądał od Kościoła powszechnego, zapominając o tem, co się nazywa duchem czasu albo, jeśli kto woli, koniecznością historyczną, przeciwko której buntują się i do końca świata buntować się będą wszystkie duchy silne, pragnące „tam sięgać, gdzie wzrok nie sięga“. Jak w swoim poglądzie na dzieje Polski pobłądził Mickiewicz, mniemając, że egzaltacja polityczna, t. j. duch chętnego, dobrowolnego poświęcenia jednostki dla ogółu, może być stanem trwałym w społeczeństwie, tak pobłądził, rzucając pioruny na Kościół, że się nie zdobył na zbiorową, powszechną egzaltację religijną — w wieku XIX, w tym wieku, o którym, jak to nie bez słuszności powie później Asnyk,

..... wczesnej doczekał starości,
Sam podkopawszy prawa swego bytu, —
Wieku, co siły strwonił i nadużył,
Nic nie postawił, chociaż wszystko zburzył.

To jedno. Po drugie. Zarzucając Kościołowi unikanie męczeństwa, paktowanie ze złem, politykę

oportunizmu, — tem samem żąda odeń Mickiewicz, aby do realizacji ideału szedł drogą, bezwzględnie prostą. Zapomniał o tem, że, jak uczy teologja, Kościół jest założony wprawdzie przez Boga, ale — na ziemi, że Kościołem rządzi wprawdzie Duch Święty, ale — przez grzesznych ludzi. Zapomniał o różnicy pomiędzy ideałem a rzeczywistością. Bo, pomyśleć sobie tylko, czy Kościół, pragnąc się ostać na ziemi, jako instytucja społeczna, może się obyć bez polityki, czy może zaprzestać stanowczo i bezwarunkowo paktowania ze złem? Nie, zarówno doświadczenie historyczne, jak rozum praktyczny, mówią, że kazanie na górze musi być — w wykonaniu, nie w ideale — ściągane z góry w dolinę, w padół rzeczywistości. Autor pięknej monografji o św. Franciszku z Asyżu, Paweł Sabatier, nie podejrzany, jako uczony protestancki, o nadmierną życzliwość względem katolicyzmu, przyznaje otwarcie, że, gdyby Kościół katolicki nie obniżył — w wykonaniu — ideału Chrystusowego, toby ten ideał już dawno zniknął z ziemi.

Inna sprawa, czy to obniżanie, konieczne ze względów praktycznych, nie przekraczało niekiedy w praktyce Kościoła słusznych granic, czy nie bywało kamieniem obrazy dla szlachetnych dusz i bolesną krzywdą dla całych narodów; kto wie, czy *non possumus* Piusa IX nie było polityką już nietylko uczciwszą, ale i stokroć wyższą, aniżeli list Grzegorza XVI albo order Chrystusa, dany przez jego namiestnika — Antychrystowi?

Niemniej przeto i Kościół musi politykować,

nie może, a nawet nie ma prawa nie ściągać na siebie zarzutu ze strony szlachetnych zapaleńców i marzycieli, że stawia i Bogu świeczkę, i djabłu kaganiec. Cóż bowiem na to poradzić, że ten świat jest taki, iż prosta droga w kierunku ideału prowadzi nie tylko do męczeństwa, (na które się mogą zdobyć tylko wyjątkowe jednostki, a którego Mickiewicz żądał od całej jednej zbiorowości), ale często do opóźnienia momentu częściowej realizacji ideału, jeśli nawet nie do jej uniemożliwienia?

Tak, akt oskarżenia przeciw Kościołowi w *Prelekcjach paryskich* jest w swojej materjalnej treści zupełnie słuszny; jest także zupełnie słuszny ze stanowiska ideału, to znaczy w stwierdzeniu, że Kościół jest w swojej praktyce od ideału niezmiernie daleki. Lecz ze stanowiska praktycznego, ze stanowiska możliwości historycznej i wogóle życiowej, — jest naogół niesłuszny. Ale tylko — naogół. Bo są tam zarzuty, które są słuszne bez wszelkich zastrzeżeń.

Mniejsza nawet o to, że się Kościół za czasów Mickiewicza istotnie nie orjentował w tych wielkich zagadnieniach społecznych, politycznych i naukowych, jakie wiekowi XIX przekazał jego wielki poprzednik; mniejsza o to, że, jak to słusznie mówi Mickiewicz, nie Kościół, tylko ludzie świeccy rzucili wielkie hasła nowoczesnej kultury: zorjentował się Kościół w tych hasłach i uznał częściowo ich słuszność, piękność i doniosłość — dopiero za Leona XIII, w jego mądrych encyklikach. O to wszystko mniejsza — nie dlatego naturalnie, żeby ten zarzut nie

był ciężki, ale dlatego, że go Mickiewicz szczegółowo nie rozwija.

Szczegółowo zato, jak widzieliśmy, a do tego z ogromną siłą słowa, ze świętem oburzeniem, formułuje i rozwija zarzut inny — przewagi intelektu nad uczuciem w nauczycielskiej pracy Kościoła, przewagi formuły dogmatycznej nad jej duchem — czyli, mówiąc własnym językiem Mickiewicza, przewagi prawdy martwej nad żywą, a mówiąc językiem nowoczesnym, przewagi intelektualizmu nad moralizmem w życiu religijnem, mianowicie w nauczaniu religji.

Otóż ten zarzut, jak był słuszny wówczas, tak słuszny jest, na nieszczęście, do dziś dnia. Religja, pojmowana w swojem najistotniejszem znaczeniu, to znaczy jako ustawiczne stwierdzanie wiekuistej wartości życia, jako wiara w tę wartość [1]), powinna być nie jedną tylko z wielu sprężyn życia, nie jednym tylko z wielu jego objawów, ale jego ośrodkiem, jego duszą, jego *spiritus movens*; a jeżeli tak, to powinna zamieszkać w duszy ludzkiej, „jako Bóg zamieszkał w świecie, niewidzialny, niesłyszany, w każdej jego części okazały, wielki“; to znaczy, powinna religja przenikać wszystkie władze duchowe człowieka, ożywiać i uświęcać wszystkie jego czynności, wszystkie bez wyjątku gałęzie kultury ludzkiej. Tak pojmował religję święty Augustyn i myśliciele średniowieczni, tak pojmowali ją u nas i Mo-

---

[1]) Ob. Höffding, *Religionsphilosophie.*

drzewski, i Towiański, i Cieszkowski, i Krasiński, i — Mickiewicz.

A jeśli to pojęcie słuszne, to co z tego wynika? To, że nauczanie religji powinno mieć na celu wypełnienie i nasycenie całej duszy religijnością, nadewszystko zaś tym głównym, tym naczelnym pierwiastkiem religijności, którym jest moralność, miłość dobra i chętna wola jego pełnienia. Tymczasem do dziś dnia ogromna większość nauczycieli religji za jej główną stronę poczytuje nie moralność, tylko naukę prawd religijnych, dogmatów, a za główny cel nauczania religji — ich wpojenie nie w serca, tylko w umysły, oraz ich uzasadnienie zapomocą rozumowania. Zapomina się najczęściej o tem, że nauka religji powinna przedewszystkiem przemawiać do uczucia, nie do pamięci, do serca, nie do głowy; słusznie powiedział Witkiewicz, że taka nauka religji, jaka się u nas do dziś dnia praktykuje, t. j. katechizmowa, „jest szczepieniem trupich formułek, jest odebraniem religji jej życia, jest unicestwieniem jej działania na dusze“; że, co więcej, jest „arcydziełem narzędzia, przeznaczonego do zabicia religijnego ducha“ [1]). Tego samego zdania jest jeden z bardzo niewielu głęboko religijnych świeckich pisarzów polskich, Marjan Zdziechowski, który jeszcze w roku 1905, w broszurze p. t. *Pestis perniciosissima*, wymownie wykazał, jakiem niebezpieczeństwem dla życia religijnego jest przewaga strony intelektualnej

---

[1]) *Chrześcijaństwo i katechizm, Reforma Szkolna*, 1904. Wydanie osobne: Lwów—Warszawa 1920.

nad moralno-uczuciową w nauczaniu religji. A w dziele p. t. *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa* (1914) mówi Zdziechowski, że „zracjonalizowana religja, zamiast pobudzać do wyższego życia, staje się raczej narzędziem do wysuszania serc i umysłów i wbrew woli tych, co jej nauczają, nie ożywia, lecz zabija wiarę“. Tego samego zdania jest i ks. Jan Ciemniewski, który ogłosił całą książkę *O nowożytną metodę nauczania religji* [1]), książkę, aprobowaną przez władzę kościelną, a w której, pomiędzy innemi, słusznie mówi, że traktowanie religji, nadewszystko jako nauki, „uniemożliwia poprostu szczepienie jej między młodzieżą i zabija w niej nawet te zarodki wiary, jakie wynieśli z domu“.

Możnaby przytoczyć także cały szereg myślicieli zagranicznych, którzy wypowiedzieli walkę racjonalizmowi teologicznemu, przeciwstawiając mu moralno-uczuciową stronę religji. Lecz wystarczy wymienić jedno tylko, wielkie, nazwisko, — kardynała Newmana. Oto jego słowa: „Chcieć narzucać ludziom wiarę zapomocą argumentów jest taką samą niedorzecznością, jak narzucać ją zapomocą tortur“.

Ale poco powoływać się na obce poglądy, kiedy niejeden z nas z własnego doświadczenia wie doskonale, że metoda katechizmowa nauczania religji nie daje żywej wiary, że sucha dogmatyka i bezmyślna apologetyka w przymierzu ze swoim wiernym i godnym sojusznikiem, t. j. z przymusem szkolnym praktyk religijnych, będącym bitą drogą do oszustwa,

---

[1]) Poznań, Księgarnia św. Wojciecha, 1920.

nieraz zabijają w duszy resztki wiary i sieją w niej niechęć do Kościoła?

IV

Czy za ten właśnie punkt aktu oskarżenia przeciw Kościołowi, za ostrą krytykę racjonalizmu religijnego, która stawia Mickiewicza w szeregu najszlachetniejszych bojowników religji, dostała się jego książka na *Indeks*? Prawdopodobnie nie za to, albowiem, o ile wolno sądzić laikowi, w tem wszystkiem niema żadnej herezji. Przyczyną potępienia dwóch ostatnich kursów *Literatury Słowiańskiej* jest, według wszelkiego prawdopodobieństwa, to, co Mickiewicz mówił o „nowem objawieniu się ducha chrześcijańskiego“, że mianowicie to nowe objawienie nastąpi poza Kościołem, albo raczej, że już nastąpiło — przez usta i czyny Mistrza, t. j. Towiańskiego.

Zresztą, dlaczego i zaco potępiono książkę, która jest bodaj czy nie najwspanialszą perłą naszej ubogiej literatury religijnej XIX wieku, — nad tem nie mamy zamiaru się zastanawiać. Poznajmy raczej pobudki, które skłoniły Mickiewicza do wystąpienia przeciw „Kościołowi urzędowemu“.

Czy może utracił on tę swoją żywą wiarę katolicką, w której się tak mocno utrwalił w Rzymie i której tak niezbite dowody złożył w pierwszych latach swego pobytu w Paryżu? Nie! Jak gorliwym katolikiem był Mickiewicz w przeddzień objęcia wykładów w Paryżu, świadczy choćby już to jedno, że ubolewał, iż koledzy z Akademji Lozańskiej są pro-

testantami, że myślał nawet o tem, aby dla ich nawrócenia sprowadzić Lacordaire'a do Lozanny. A i w epoce prelekcyj paryskich bynajmniej nie osłabła katolicka wiara Mickiewicza, czego niezbicie dowodzą nietylko wykłady roku pierwszego, ale i lat następnych, już z czasów towiańszczyzny. Ileż to razy mówi Mickiewicz o Chrystusie, jako o Synu Bożym, jako o Bóstwie wcielonem, — z taką miłością, z takiem uwielbieniem, z tak mocną wiarą w prawdziwość tej tajemnicy! A z jakiem oburzeniem mówi o tem, że Kościół protestancki z siedmiu sakramentów katolickich zachował tylko dwa![1]). A o sakramentach Kościoła katolickiego co mówi Mickiewicz? Odczytajmy jeden tylko ustęp — z lekcji trzynastej kursu trzeciego: „Upokórzmy się przed największą tajemnicą w dziejach ludzkości, przed tym środkiem, jaki obrał sobie Objawiciel chrześcijański do zachowania prawdy w swoim Kościele, to znaczy przed instytucją sakramentów, która jest rzeczywistym fundamentem tego Kościoła. Objawiciel nietylko przyobiecał, jak Mojżesz, że przyśle po sobie proroków i uczniów, lecz przyobiecał jednocześnie, że zawsze sam będzie ze swymi uczniami, że zawsze będzie wśród nich obecny, nietylko w duchu i w prawdzie, ale także w ciele i w rzeczywistości; przyobiecał, że będzie obecny, jak obecne jest słońce, kiedy napełnia niebiosa i odbija się na ziemi, że będzie przenikał wszędy, jak słońce wszędy przenika; że nietylko będzie udzielał prawdy przez na-

[1]) *Cours de Littérature slave* IV, 452.

tchnienie, ale, że będzie jej dawał krew i ciało...“ [1]). Z niemniejszem uwielbieniem mówił Mickiewicz o świętych obcowaniu, do którego to dogmatu miał szczególny kult od młodych do późnych lat: „Nie znam historji zupełniejszej, wspanialszej, życiodajniejszej nad ten kantyk podniosły, który się nazywa Litanją do Wszystkich Świętych. Jest to wezwanie wszystkich duchów wielkich, które kiedykolwiek oświecały ziemię i które cnotami swemi pchnęły naprzód ludzkość. Wolno tam wzywać wojownika, świętą dziewicę, wyrobnika, pustelnika, mnicha. Każdy wedle swoich potrzeb, wedle swych dążności, może tam znaleźć ducha, który gotów mu dać radę i pomoc. Człowiek prosty, człowiek żywej wiary i czynu, nie potrzebuje galerji i muzeów, które są potrzebne ludziom światowym do nakręcania rozprężonych dusz. Jemu tymczasem wystarcza zamknąć się u siebie, i jednem słowem może do siebie przywołać całą tę galerję niebieską“ [2]).

A na tę rolę, jaką Kościół katolicki odegrał w dziejach kultury europejskiej wogóle, a w historji Polski w szczególności, jak się Mickiewicz zapatrywał? Poczytywał Kościół rzymski nietylko za obfite i potężne, ale i za jedyne źródło kultury europejskiej dawnych wieków; Kościół bizantyjski był w jego oczach źródłem zastoju i ciemnoty. W Polsce — powiedział na lekcji czwartej kursu drugiego — sami tylko duchowni umieli coś utrzymać w porządku;

---

[1]) Tamże, 255.
[2]) Tamże V, 81.

cios, zadany w wieku XVI katolicyzmowi, wywracał, jego zdaniem, Rzeczpospolitą. Innym razem wyraził się, że, „ilekroć powstała masa narodu polskiego, tylekroć jego chorągiew niosła ręka kapłańska“ [1]).

Dosyć tego, aby się przekonać, że do wystąpienia przeciw Kościołowi skłonił Mickiewicza nie brak żywej wiary katolickiej, nie brak uznania dla kulturalnych zasług Kościoła. Przyczyny szukać trzeba innej.

Więc czy nie jest nią czasem „duch czasu“? Czy wystąpienie Mickiewicza nie jest w ścisłym związku z temi, bardzo licznemi podówczas we Francji, oskarżeniami i protestami pisarzy liberalnych przeciwko polityce Grzegorza XVI, przeciwko jego nieprzejednanemu stanowisku względem prądów i wymagań nowoczesnej kultury, zarówno politycznej i społecznej, jak umysłowej i religijnej? Niewątpliwie. Przykład Lamennais'go, który się już dawno był zbuntował przeciw Kościołowi, który z takim zapałem i w tak dobrej wierze oskarżał go o nieruchomość myśli, o brak ducha chrześcijańskiego i demokratycznego, o lekceważenie nowoczesnej nauki, o zmaterjalizowanie, — ten przykład nie mógł nie podziałać na Mickiewicza [2]). A i to jeszcze przypomnieć warto, że na rok 1843 przypadają gwał-

---

[1]) *Literatura słowiańska*, wyd. *Słowa Polskiego* (1900), III, 53, 60, 187.

[2]) Zbieżność poglądów Mickiewicza i Lamennais'go na Kościół wykazał szczegółowo Kridl w gruntownem studjum porównawczem p. t. *Mickiewicz i Lamennais*, Warszawa 1909 (rozdział ostatni).

towne napaści na Kościół dwóch przyjaciół Mickiewicza, Micheleta i Quineta, z katedry w Collège de France, napaści, o wiele gwałtowniejsze, niż to wszystko, co kiedykolwiek przeciw Kościołowi ogłosili drukiem [1]).

Ale i „duch czasu“ nie wyjaśnia nam jeszcze dostatecznie genezy stosunku Mickiewicza do Kościoła; to tylko okoliczność sprzyjająca, ale jeszcze nie źródło: „Chcąc mnie sądzić, nie ze mną trzeba być, lecz we mnie“.

Więc cóż było takiego w duszy Mickiewicza, co go skłoniło do napaści na „Kościoł urzędowy“? Czy może żal patrjotyczny do Grzegorza XVI o list do biskupów polskich, ten słuszny i uzasadniony żal, który podyktował Słowackiemu potężną w swoim sarkazmie, a przez papieża aż nadto zasłużoną, scenę w *Kordjanie?* ten żal, który staremu Niemcewiczowi wyrwał z serca tę oto skargę: „Czytałem bullę papieską; Grzegorz XVI nazywa się niegodnym następcą Najwyższego: co za profanacja! W bulli tej, pełnej cytacyj ze św. Pawła, nakazuje nieograniczone posłuszeństwo, każe kochać Mikołaja!... Widać, że zastępca Chrystusa więcej dba o doczesne korzyści, niż o prawidła jego“ [2])?

Otóż — rzecz ciekawa — list Grzegorza XVI, do dziś dnia napełniający żalem i oburzeniem serca

---

[1]) Lasserre, *Le romantisme français,* wyd. drugie (1907), str. 392. Stosunki wzajemne Mickiewicza, Micheleta i Quineta do dziś dnia jeszcze nie zostały zbadane.

[2]) *Pamiętniki,* Tom I, 1831—1832, str. 468.

polskie, o ile tylko nie są obałamucone powtarzaną z uporem, godnym lepszej sprawy, głupią bajką o wielkiej, wyjątkowej życzliwości Watykanu dla Polski, — ów list, sfabrykowany za poduszczeniem Austrji, której bagnetom zawdzięczał papież zaprowadzenie ładu w swojem państwie [1]), nie odezwał się echem ani w twórczości, ani w korespondencji Mickiewicza: zbyt wielka była na to jego pokorna wiara, ugruntowana za pobytu w Rzymie, zbyt wielka była jeszcze ta nieufność w moc i prawa rozumu indywidualnego, która się wszczepiła i na pewien czas wrosła w jego serce pod częściowym wpływem Lamennais'go, kiedy ten był jeszcze bezwzględnie prawowierny. Jeszcze w roku 1840, dnia 13 marca, pisał Mickiewicz z Lozanny do Kajsiewicza z powodu allokucji papieskiej: „Allokucja Ojca Świętego i mnie zdała się słaba, ale, znając, co to była nasza rewolucja, i co to my za ptaszki, to widzę, że i na tyle łaski papieskiej nie zasłużyliśmy“. Dwa lata niespełna minęło, a jużby Mickiewicz czegoś podobnego nie napisał z pewnością. Albowiem był już — towiańczykiem. I teraz dopiero stoimy u samego źródła jego wystąpienia przeciw „Kościołowi urzędowemu“: tem źródłem jest ta zmiana ogromna, jaka zaszła w jego duszy pod wpływem potężnego wstrząśnienia religijnego, a która wypłynęła logicznie z jego istoty duchowej: „Moja wiara w słowa Andrzeja jest skutkiem całego mo-

---

[1]) Pawłowski, j. w.

jego życia, wszystkich moich usposobień i prac duchowych“ [1]).

Cóż stanowi główną wytyczną całego życia Mickiewicza? Głęboka wiara (którą romantyzm odziedziczył po epoce oświecenia) w postęp rodzaju ludzkiego, mianowicie w postęp moralny, który się da osiągnąć zapomocą heroizmu, zapomocą bohaterskiej, pełnej poświęcenia walki ze złem na świecie, z dotychczasowym jego ustrojem, opartym na gwałcie, na przemocy, na niewoli. Ta idea heroizmu, jak to słusznie powiedział Tretiak w prześlicznym szkicu p. t. *Kto jest Mickiewicz* [2]), „jest syntezą, alfą i omegą, kluczem, który otwiera niemal całą poezję Mickiewicza“. Wciela się ten heroizm, którego pierwszym potężnym wyrazem jest *Oda do młodości*, w wielkie jednostki: w Grażynę, w Konrada Wallenroda, w Farysa, w Ordona, w Konrada z *Dziadów*, w księdza Piotra, w Robaka; w tym łańcuchu wcieleń heroizm walki ze złem, ze światem, przeistacza się w heroizm walki z samym sobą, z własną naturą, — w heroizm świętości.

Nie dosyć na tem: obok idei heroizmu wielkiej jednostki ukazuje się idea heroizmu zbiorowego, heroizmu całego narodu — w *Księgach Pielgrzymstwa*. Od heroizmu niektórych, wybranych, narodów, walczących z przemocą, uzależniał Mickiewicz realizację umiłowanych ideałów postępu moralnego, szczęścia, wolności i wogóle tych wszystkich ideałów,

---

[1]) List do Skrzyneckiego z d. 23 marca r. 1842.

[2]) W *Roku Mickiewiczowskim* (Lwów 1899), str. 190.

moralnych i społecznych, politycznych i narodowych, których jasną pochodnię rozpaliła nowoczesna kultura. Jako człowiek, do szpiku kości religijny, jako wierzący katolik, gorąco do Kościoła przywiązany, pragnął Mickiewicz, aby się wszystkie ideały nowoczesnej kultury zjednoczyły w ideale religijnym, chrześcijańskim, i pragnął, aby kierownictwo w tym wielkim pochodzie objął Kościół. Tymczasem Kościół — w jego oczach — nie chciał stanąć na czele tego pochodu, albowiem sam zatracił ducha chrześcijańskiego. „Dzisiejszy Kościół — mówił Mickiewicz do braci-towiańczyków — zachował już same tylko formy: ducha, życie Chrystusowe zupełnie utracił. Papież stał się wybornym gospodarzem, prawnikiem, nawet dyplomatą. Tutejszy arcybiskup, człowiek czysty w ziemi, jest tylko najlepszym prefektem we Francji. Poznacie to, bracia, później w życiu, iż od nich żadnego ducha ani światła dziś nikt nie zaczerpnie. Napróżnobyście księdza przy spowiedzi prosili o uspokojenie waszych wątpliwości; gdybyż przynajmniej miał sumienie powiedzieć: ja tego sam nie wiem, ale słyszałem, iż tu jest ten albo ów święty człowiek, prorok, on ci lepiej może to objaśnić, udaj się do niego! Ale ksiądz, przeciwnie, wszelki ruch ducha w was przytłumi“ [1]).

Otóż na ten stan „Kościoła urzędowego“ otworzyły się Mickiewiczowi oczy pod niemałym wpływem Towiańskiego, który nadto z jednej strony tkwiące w duszy Mickiewicza zarzewie heroizmu

---

[1]) *Współudział* I, 67—68.

świętości „rozdmuchał... w ogień i dym mistyczny“ [1]), a z drugiej ożywił i spotęgował jego wiarę w możność realizacji ideału zapomocą bohaterskich wysiłków — zarówno zbiorowych, jak indywidualnych.

Towiański, jak się wyraził Krasiński [2]), obudził olbrzyma, — tego samego olbrzyma, który w młodości wierzył tak mocno, że ludzie „jednością silni, rozumni szałem“, zburzą na ziemi gwałt i rozpalą jutrzenkę swobody, za którą przyjdzie słońce zbawienia; który potem wierzył, że, gdy cały naród nie umie się zdobyć na czyn, wyzwalający go z jarzma niewoli, dokonać tego wielkiego dzieła może jeden wielki człowiek; który później nie uląkł się stanąć przed Bogiem i zapytać go, jakiem prawem pozwolił na męczeństwo narodu. W duszy swej poczuł Mickiewicz przypływ nowych sił do podjęcia walki o szczęście ludzkości i wolność narodów i podjął ją — z katedry w Collège de France — nie zakapturzony, jak niegdyś Konrad Wallenrod, lecz z otwartą przyłbicą, i nie „mimo Boga“, tylko „z Bogiem“.

Tak, jeżeli Mickiewicz wystąpił tak bezwzględnie przeciw Kościołowi, to dlatego, że był święcie przekonany, iż Kościół — przez to, że się stał tylko „urzędowym“, — jest zaporą do wygrania tej heroicznej walki. Nie chciał tej zapory burzyć: on ją chciał przekształcić w podporę, chciał, aby Kościół wchłonął w siebie nowego ducha chrześcijańskiego. Jak niegdyś wołał do Boga o swoim narodzie:

---

[1]) Tretiak, j. w.

[2]) Listy do Małachowskiego, str. 27—28.

Chcę go dźwignąć, uszczęśliwić,
Chcę nim cały świat zadziwić:

tak teraz chciał dźwignąć Kościół, aby on, Kościół, uszczęśliwił cały świat [1]). I w tym właśnie celu, tylko w tym, wystąpił z żywiołową potęgą uczucia przeciwko temu wszystkiemu w życiu Kościoła, co poczytywał za odstępstwo od Chrystusa. Nie złość do Kościoła, ale płynący z gorącej ku niemu miłości, głęboki, serdeczny żal do Kościoła podyktował mu akt oskarżenia przeciwko niemu. Jest w tym akcie oburzenie, wspaniałe w swojej uczuciowej potędze, godnej autora *Improwizacji* i *Reduty Ordona*, ale oburzenie to — święte, bo płynące z miłości ideału, z miłości Jezusa Chrystusa, z bólu, że Kościół nie idzie prostą drogą do realizacji jego świętej nauki. I, jak w *Odzie do młodości* starym samolubom przeciwstawił młodych entuzjastów; jak w *Konradzie Wallenrodzie* wielkiej jednostce kazał wziąć na swoje barki zadanie, które spełnićby powinien cały naród;

---

[1]) Czynu tego, myślał Mickiewicz, Kościół nie dokona, póki „środkowym nurtem“ jego życia nie będzie ta czysta idea chrześcijańska, którą wszczepił w serca ludzkie „mąż epoki“: „My nie jesteśmy gałęzią Kościoła, ale z pnia jego w górę tąż samą rdzenią rośniemy... My nie jesteśmy zatoką ani odnogą, ale środkowym nurtem życia Kościoła“ (*Współudział* I, 105). Tę mocną, bezwarunkową pewność Mickiewicza, że towiańczycy są środkowym nurtem życia Kościoła i że, co za tem idzie, Kościół powinien wchłonąć w siebie ich ducha, można porównać — w *Improwizacji* — z równie silną pewnością, że jedyną drogą, którą powinien pójść naród polski, jest ta, którą mu on, Mickiewicz, wskaże, „a jeżeli się sprzeciwią, niechaj cierpią i przepadną“.

jak w *Improwizacji* mądrości Boga, obojętnie patrzącego na losy ludzkie, przeciwstawił swoją miłość: tak w ostatnim kursie *Prelekcyj paryskich* obojętności Kościoła względem ideału chrześcijańskiego przeciwstawił szlachetne porywy narodów i — narodom kazał wziąć na swoje barki zadanie, które spełnićby powinien Kościół!

A jak i w *Odzie do młodości*, i w *Konradzie Wallenrodzie*, i w *Improwizacji* podłożem uczuciowem protestów prometejskich było cierpienie, tak i w *Prelekcjach paryskich* protest przeciw postępowaniu „Kościoła urzędowego“ był aktem cierpienia. „Kosztuje mnie wiele mówić o tych rzeczach publicznie“: takie wyznanie wyrwało się Mickiewiczowi z piersi podczas jednego wykładu i, jak wszystkie bez wyjątku jego wyznania, było szczerą prawdą; oskarżać publicznie Kościół, do którego był gorąco przywiązany, było dla niego bólem; ale poczytywał to sobie za swój święty obowiązek, nie mówiąc już o tem, że czuł się do tego w zupełności uprawnionym.

Bo on nie był z tych małodusznych, którzy, jak zając własnego cienia, boją się własnych przekonań; którzy, jak nietoperz słońca, unikają roztrząsania zagadnień religijnych i kościelnych; którzy za najwyższą cnotę poczytują ślepe posłuszeństwo czy to Kościołowi, czy państwu, i bezmyślną pokorę wobec ich nauki czy rozkazów [1]). On nie był z tych trwożliwych, którzy, nie mając ufności w moc wła-

---

„Chrystus, stawiając chrześcijaństwo, zalecił pokorę, poddanie się, nie spuszczanie z tonu“. *Współudział*, I, 69.

snego ducha, boją się, jak djabeł święconej wody, ściągnąć na siebie zarzut owej pychy, o którą ciasna i fanatyczna prawowierność, czyli „wściekłowiarstwo“ podług słownika Staszyca, tak lubi oskarżać myślące głowy, dumne czoła i uczciwe serca. I nie był z tych obłudnych, którzy, jak złodziej ze zdobyczą, kryją się z tem, co poczytują za prawdę, niby to dlatego, żeby prostaczków złym przykładem nie gorszyć, a w istocie — z marnego tchórzostwa, z pospolitego oportunizmu: żeby się przez obnażanie prawdy nikomu nie narazić, a przedewszystkiem, żeby sobie karjery nie popsuć.

„Ministerjum wzywało mię, abym zaprzestał sam kursu, zostawiając, i płacę, i inne znaczne wygody. Odpowiedziałem, że muszę pełnić swoją powinność“. Tak pisał Mickiewicz do Towiańskiego [1]). A do brata Franciszka: „Mógłbym już w ziemi wygodnie ugrząznąć, bo powiem (tobie tylko), że mi tutejsze ministerjum dałoby pensję, powiększoną znacznie, i zwolnienie ze służby, bylebym sam chciał przestać służyć sprawie, której służę. Mógłbym już drogo sprzedać się. Ale to samo sumienie, które mi nie dozwoliło szukać karjery w Rosji i też w Lozannie, nie daje mi zatrzymać się na drodze“ [2]).

V

I, jak zawsze w życiu Mickiewicza, słowa te pustym dźwiękiem nie były. Sumienie, ten najwyższy

---

[1]) Kwiecień, 1844.

[2]) 9 maja, 1844.

sędzia duszy ludzkiej, nie pozwoliło mu się zatrzymać na drodze, nie pozwoliło mu w ziemi wygodnie ugrzęznąć. Nie chciał i nie mógł sprzeniewierzyć się swojemu młodzieńczemu hasłu:

..... ty nad poziomy
Wylatuj, a okiem słońca
Ludzkości całe ogromy
Przeniknij z końca do końca!

Hasło to zrealizował Mickiewicz dopiero w dwóch ostatnich kursach *Prelekcyj paryskich.* Tak, bo dopiero tutaj ogarnął swą myślą potężną i sercem kochającem całe ogromy ludzkości. Był przez całe swoje życie romantykiem i właśnie dlatego przez całe życie odczuwał rozdźwięk pomiędzy ideałem a rzeczywistością, dążył do syntezy życia, do połączenia wyodrębnionych strumieni kultury ludzkiej w jedną całość.

Ale w jaką? Za najgłówniejsze zadanie życia na ziemi poczytywał zdobycie szczęścia powszechnego [1]), za główny zaś warunek, co więcej, za istotę tego szczęścia poczytywał realizowanie najwyższego ze wszystkich ideałów moralnych, t. zn. ideału chrześcijańskiego. „Trzeba, żebyście się wszyscy stali, dzisiaj, czy jutro, za tysiąc, czy za tysiące lat, — żeby się każdy duch stał w rzeczywistości, w czynie, w duszy swojej i w ciele swojem, podobnym do Jezusa Chrystusa“. Otóż, zdaniem Mickiewicza (i wielu innych romantyków, np. Novalisa),

---

[1]) Ob. Biegański, *O filozofji Mickiewicza (Przegląd filozoficzny,* rok X).

była w historji ludzkości epoka, kiedy wszystko, co człowiek czuł, myślał i czynił, szło w służbę (w teorji przynajmniej) temu najwyższemu ze wszystkich ideałów: epoką tą były wieki średnie; a siłą, która syntetyzowała zróżniczkowane objawy duszy i kultury, był Kościół katolicki. Lecz humanizm i reformacja rozbiły tę syntezę życia i odtąd życie ludzkie popłynęło nie jednym, lecz kilku strumieniami, czyli, bo to, ściśle biorąc, wszystko jedno, ludzie, zamiast czcić jednego Boga, zaczęli się kłaniać bałwanom. Zapomnieli ludzie, że jedyną prawdą życia jest Jezus Chrystus, że około tej prawdy, jak ziemia około słońca, musi się obracać życie zarówno jednostki, jak całych społeczeństw, narodów i państw. „Bóg — mówi Mickiewicz w dziesiątym wykładzie czwartego kursu — czuwa nad światem i wytknął człowiekowi drogę, z której on bez szkody i niebezpieczeństwa dla siebie zboczyć nie może. Danem jest człowiekowi skrócić tę drogę, wolno mu także, jeśli mu się tak podoba, przedłużyć ją o kilka stuleci: ale po długiej błąkaninie musi powrócić do tego punktu, gdzie opuścił prawdziwą drogę“ [1]). Nauka, gdzie szukać tego punktu, — to i cała treść dwóch ostatnich kursów *Prelekcyj paryskich.* Punktu tego Mickiewicz we współczesnym Kościele katolickim nie dojrzał, więc szukał go poza Kościołem, podobnie jak to było w przeddzień *Ody do młodości,* kiedy to nosił się z myślą założenia nowej sekty moralno-religijnej dla urzeczywistnienia ideałów filomackich.

---

[1]) *Cours de Littérature Slave* V, 360—301.

I to właśnie jest — i nie może nie być — dla wielu wierzących katolików kamieniem obrazy w *Prelekcjach paryskich:* nie mogą się oni pogodzić z wiarą Mickiewicza, że ludzkość znowu musi doznać wstrząśnienia religijnego — pod groźbą zwyrodnienia dusz. Nie, powiadają, żadne nowe wstrząśnienie religijne nie jest potrzebne, bo przecie już wstrząsnął duszami ludzkiemi Chrystus.

A są i tacy, którzy myślą, że nowe wstrząśnienie religijne jest już niemożliwe, albowiem epoka religijności już się kończy, jeśli się jeszcze nie skończyła; że niegdyś uczucie religijne było istotnie sprężyną życia, ale, że potem stało się tylko pozorem i konwenansem, i niedługo czekać, kiedy będzie już tylko — wspomnieniem.

Tak rozumował Renan, tak rozumowali inni pozytywiści. Dobrze, ale co potem? Czy uczucie religijne może być długo tylko wspomnieniem? Czy nie zmartwychwstanie na nowo, jako sprężyna życia?

Ci, którzy mówią ciągle o jej zgonie,
Czyliż nie wiedzą, że ma żywot wieczny
W piersiach ludzkości i w natury łonie?...
Nie płaczcie nad nią, — bo ona w obłoku
Na chwilę tylko uszła ludzi wzroku.

Tak jest z poezją, tak jest i — z religją. Uczucie religijne, przeszedłszy przez fazę wspomnienia, przez epokę martwoty, zmartwychwstaje. Tak było po epoce antyreligijnego humanizmu, tak było i po epokach antyreligijnego oświecenia i antyreligijnego pozytywizmu. Tak było i dawniej, w wieku XIII, kiedy napoły martwe uczucie religijne powołał na

nowo do życia św. Franciszek z Asyżu. Że i dzisiaj ludzie są zdolni do nowych wstrząśnień religijnych, tego najlepszym dowodem są — oprócz płynących z głębi serca nawróceń — sekty, wciąż powstające w łonie Kościołów.

A jeżeli tak, to nie Mickiewicza nazywajmy ciasnym, że wierzyl w możność nowego wstrząśnienia religijnego, tylko samych siebie, nasze martwe serca, które w jego możność nie wierzą. I nie mówmy, że to nowe wstrząśnienie jest niepotrzebne, skoro był już Jezus Chrystus: przecie św. Franciszek nie wyparł się Chrystusa, nie była mu ciasna jego prawda. Ta prawda i Mickiewiczowi nie była ciasna: on nie wystawiał sobie, ani co do treści, ani co do ducha, innego wstrząśnienia, niż to, jakie dał ludzkości Chrystus; on pragnął tylko, żeby się ukazał, a raczej uwierzył, że się już ukazał, człowiek, którego „głos z pokoleń pójdzie w pokolenia“, który w zmartwiałych sercach na nowo rozpali czynną miłość tej samej prawdy — chrystusowej: ona jedna doprowadzi ludzkość do szczęścia, do powszechnej wolności, do konfederacji wolnych narodów, do ich zjednoczenia w miłości i poświęceniu.

Mówi Mickiewicz w *Księgach Pielgrzymstwa:* „Nietylko chrześcijanin, ale i poganin rzymski, gdyby powstał z grobu i obaczył ludzi, których teraz nazywają cywilizowanymi, tedy obruszyłby się gniewem i zapytałby, jakiem prawem nazywają siebie tytułem, który pochodzi od słowa *civis*, obywatel... Jeżeli naród, dobrze mający się i dobrze jedzący i pijący, ma być najwięcej szanowany, tedy szanuj-

cie między sobą ludzi, którzy są najtuczniejsi i najzdrowsi; owóż i zwierzęta mają te przymioty, ale na człowieka to nie dosyć. A jeśli narody rządne mają być doskonałe, tedy kto lepiej rządzi się, jak pszczoły? Ale na człowieka to nie dosyć; albowiem cywilizacja, prawdziwie godna człowieka, musi być chrześcijańska". Na tem samem stanowisku, z równą mocą, stanął Mickiewicz na katedrze w Collège de France i stał na niem dopóty, dopóki mu jej nie odebrało tchórzostwo i małoduszność ludzka. Na tem samem stanowisku stanie i później, w *Trybunie ludów*, która w jego twórczości jest ostatniem ogniwem tego łańcucha, którego ogniwem pierwszem jest *Oda do młodości.*

W całej świeckiej literaturze polskiej dwa są tylko pisma, w których afirmacja ideału chrześcijańskiego, jako głównego i ostatecznego ideału życia, jest równie mocna, równie bezwarunkowa, równie wspaniała, jak w dwóch ostatnich kursach *Prelekcyj paryskich: O naprawie Rzeczypospolitej* Modrzewskiego i *Ojcze Nasz* Cieszkowskiego.

Trzeba tylko chcieć i umieć czytać *Prelekcje paryskie*: nie zniechęcać się ani tem, że się ich ramy, t. j. historja i literatura słowiańska, niekoniecznie zgadzają z ich główną treścią, t. j. z nauką religijno-moralną, ani tem, że myśli swoje wypowiada Mickiewicz często w sposób niesystematyczny; trzeba nadto, kto się czuje urażonym w swoich uczuciach przywiązania do Kościoła katolickiego, umieć się zdobyć na przebaczenie Mickiewiczowi, wnikając głęboko w te pobudki, które go skłoniły do wystą-

pienia przeciw Kościołowi. Kto te wszystkie trudności przezwycięży, ten, czytając dwa ostatnie kursy *Prelekcyj paryskich*, przyzna zapewne słuszność Niewiarowiczowi, autorowi wspomnień o Mickiewiczu, że „on w żadnem dziele szkody polskiej duszy nie przyniesie“ [1]); ten przyzna także, iż w dwóch ostatnich kursach *Prelekcyj paryskich* mądrych i podniosłych prawd, głębokich i szlachetnych uczuć jest

. . . . równie, jakò gwiazd w błękicie:
Im lepsze macie oczy, tem więcej ujrzycie.

---

[1]) *Wspomnienia o Adamie Mickiewiczu*, Lwów 1878, str. 56.

KSIĄŻKA O ŁUKASIŃSKIM

Życiam wiek cały przemarnił w więzieniu,
W nędzy — chorobie — w ciemności — w milczeniu,
Pamięci ziomków coraz niewidomszy,
Tym, co mnie znali, coraz nieznajomszy,
Od kochających coraz mniej kochany,
Aż teraz pewno całkiem zapomniany.

(Krasiński)

I

Gdyby po wiekach, kiedy dzisiejszy system więzienny stanie się, na równi z wojną, już może tylko okropnem wspomnieniem, — gdyby ktoś po wiekach, czytając poemat *Ostatni*, posądził Krasińskiego o przesadę, gdyby wątpił, czy możliwa była taka kara i taka męka w „cywilizowanym“ wieku dziewiętnastym, ten przestanie wątpić, kiedy usłyszy historję Polaka, urodzonego w roku 1786, Walerjana Łukasińskiego, majora czwartaków, twórcy wolnomularstwa narodowego, założyciela i organizatora Towarzystwa Patrjotycznego [1]). Bo historja to tak

---

[1]) Szymon Askenazy. Łukasiński. Tom I, str. 416: tom II, str. 420. Warszawa, (Kraków), 1908. E. Wende i Sp.

straszna, że, jak słusznie powiedziano [1]), żadne męczeństwo polityczne z tem, jakiego Łukasiński doznał, porównać się nie może. Niczem tortury *Ostatniego*, niczem i *Więźnia z Chillon*, — chyba jeden jedyny Dante umiałby godnie i prawdziwie taką mękę w poezji odtworzyć. Żył Łukasiński lat osiemdziesiąt dwa: przeszło połowę życia, lat czterdzieści sześć, przemęczył się w samotnem więzieniu. Aresztowano go dnia 25 października roku 1822; więzienie śledcze w Warszawie trwało blisko dwa lata. Wyrok sądu wojennego zapadł dnia 14 czerwca roku 1824, skazujący Łukasińskiego na lat dziewięć ciężkiego więzienia. W kajdanach odstawiono go do Zamościa; „dotychczas, choć w więzieniu śledczem, był oficerem, obywatelem, człowiekiem; odtąd być nim przestał, — rozpoczynał kaźń“. Z Zamościa przeniesiono go do Góry, z Góry do Warszawy, gdzie go męczono i dręczono nowem śledztwem. „Odbył się i zakończył Sąd Sejmowy,... odprawiła się koronacja Mikołaja I na króla polskiego,... doszedł czwarty, ostatni sejm Królestwa..., Łukasiński tymczasem ciągle pozostawał w niewoli..., trzymany wciąż w absolutnej tajemnicy w koszarach wołyńskich w Warszawie, w małej, na drugiem piętrze, izdebce półciemnej; siedział... na stołku, przymocowanym do ziemi, sam okuty w te same kajdany,

---

[1]) A. E. Koźmian w *Pamiętnikach*. Ob. K. Kwieciński, *Ostatni Z. Krasińskiego (Przewodnik Naukowy i Literacki*, 1908); nagromadzono tu wiele dowodów, że Krasiński miał na myśli Łukasińskiego, ale ani jeden z nich nie jest rozstrzygający.

jakie mu w czasie egzekucji na polu powązkowskiem nałożone były“. Przyszła noc 29 listopada 1830 r. W sercu nieszczęśliwego więźnia zabłysła nadzieja.

Dreszcz w moich piersiach dziwny nieskończenie,
W każdej mi żyle drga, jak luteń drgnienie.
Krew moją słyszę, jakby się już cała
W dźwięk idealny jakiś przedźwięczała.
Lekko mi — lekko — prawie mi bez ciała —
Już mi te ciężkie nie ciężą kajdany —
We mnie — przede mną — jakaś światłość błoga —
Wynieśmiertelniam się z pod ręki wroga —
Ot, lochu mego przejrzystnieją ściany.

Ale nadzieja zawiodła. Stała się rzecz straszna, okropna: zrywająca się do boju Polska zapomniała o Łukasińskim, a kiedy sobie przypomniała, już było zapóźno. Bo pamiętał o nim — wielki książę Konstanty: „30 Listopada o 10 zrana Wołyńcy w szyku bojowym, w widocznym już odwrocie przed rewolucją, wystąpili z koszar i, wziąwszy go przemocą w środek szeregów, uprowadzili;... po raz ostatni widziano Łukasińskiego we Włodawie, w nędznej siermiędze, z brodą po pas, ciągnionego pieszo na postronku, pod strażą konną z dobytemi pałaszami, jak go prowadzono z kraju, za Bug“. W nocy 5 stycznia roku 1831 zamknięto go w podziemiach „Sekretnego Zamku“ w Schlüsselburgu. Na tydzień przedtem oznajmiono komendantowi twierdzy następującą „wolę Najwyższą“: „Przestępcę z Królestwa Polskiego, Łukasińskiego, przyjąć i trzymać w twierdzy schlüsselburskiej, jako przestępcę stanu, jak najtajniejszym sposobem *(samym tajnym obrazom)*, tak,

iżby, oprócz komendanta twierdzy, nikt nie wiedział nawet o jego nazwisku, ani też, skąd do więzienia przysłany został“.

Ha! czy nie wyrwę cię, haku, ze ściany?
Czy was, ogniwa, nie rozodpierścienię?
Naprzód wy, piersi, — naprzód wy, ramiona! —
Tak — ot, tak dobrze — lej się, krwi czerwona! —
— Może czas jeszcze! naprzód — ah, daremno! —
Coraz mi słabiej — w oczach już tak ciemno —
A nikt — nikt w świecie — nikt nie dopomoże! —
. . . . . .
. . . . . W mózgu gdyby kleszcze —
Gdyby sztylety; — chyba po tych głazach
Tarzać się będę w tych zgrzytnych żelazach —
Sam zgrzytający. — Co się ze mną dzieje?
Wiem — znam — rozumiem — czuję: ja szaleję!

„Tak żył, albo raczej tylko umierał przez długi szereg lat Łukasiński. Odtąd w ciągu całej ćwierci wieku brak wszelkiego śladu jego istnienia“. Pierwsza naoczna o nim wiadomość pochodzi dopiero od Bakunina, który od roku 1854 do r. 1857 był więziony w Schlüsselburgu. Udało mu się raz, podczas przechadzki więźniów, zamienić kilka słów z Łukasińskim. „Sposobem, umówionym zawczasu, niepostrzeżony od współwięźniów — opowiadał później Bakunin — doszedłem go zbliska i półgłosem zawołałem: Łukasiński? Drgnął na całem ciele, obrócił na mnie wpółzaciemnione oczy: Kto? — zapytał. — Odpowiedziałem. — Kto w Polsce? — Mikołaj. — Konstanty? — Nie żyje. — Co w Polsce? — Wkrótce dobrze będzie, — odpowiedziałem. Odwrócił się nagle, stanął, widziałem przyśpieszony oddech jego,

obejrzał się, po chwili szedł znów swym zwykłym, słabym, miarowym krokiem, powoli, ze spuszczoną głową“.

Umarł Mikołaj I, na tron wstąpił Aleksander II; manifest amnestyjny przywracał wolność najcięższym nawet skazańcom poprzedniego panowania: dla jednego Łukasińskiego miłosierdzia nie było, — pomimo że, właściwie mówiąc, nie trzeba było dla jego wyzwolenia amnestji, tylko sprawiedliwości: przecie termin kaźni więziennej, nawet dowolnie zdwojony przez wielkiego księcia Konstantego, upłynął w roku 1838, a to był już rok 1855!... W czerwcu roku 1858 siostra Łukasińskiego, Tekla Łempicka, złożyła najpoddańszą prośbę za nieszczęsnym bratem. Daremnie. Zarządzający „Trzecim Wydziałem“, generał-major Potapow, napisał na prośbie rezolucję: „Zostawić bez odpowiedzi“.

Dopiero rok 1862 przyniósł Łukasińskiemu nie wolność wprawdzie, ale znaczną ulgę w niewoli. Komendantem twierdzy schlüsselburskiej został uczciwy i dobry człowiek, generał Leparskij; jego to starania, poparte przez księcia Aleksandra Suworowa (wnuka zdobywcy Pragi!), sprawiły, że Trzeci Wydział wystosował o Łukasińskim obszerny raport, w którym zaświadczono pomiędzy innemi, że więzień „w ciągu 31 lat zamknięcia w twierdzy schlüsselburskiej zachowuje się dobrze, znosi swój los bez szemrania, z pokorą chrześcijańską... i uważałby dla siebie za największą łaskę uwolnienie z zamknięcia w Sekretnym Zamku. Opiewa dalej raport, że z uwagi, iż więzień jest zgrzybiały, stary, źle słyszy, dotknięty

chorobą kamienia..., generał-major Leparskij wystawia, iż on uważałby za właściwe uwolnić tego aresztanta od zamknięcia i umieścić go w jednej z izb kazamaty dolnego piętra, pozostawiając na jego utrzymanie asygnowaną dotychczas w tym celu kwotę 30 kopiejek dziennie, za co wolnoby mu było otrzymywać zwyczajną strawę, przyrządzaną dla aresztantów, do pełnienia zaś nad nim dozoru wyznaczać mu kolejno szeregowca komendy strażniczej, z którym wolnoby mu było przechadzać się wewnątrz twierdzy". Na raporcie tym, pomimo, że przy końcu zawierał w sobie zabójczą insynuację, napisał Aleksander II: „Wykonać podług zdania generał-majora Leparskiego".

Z tych właśnie czasów, po wypuszczeniu Łukasińskiego z lochów fortecznych, kiedy wolno mu było, po tylu latach, czytać książki i gazety oraz posiadać przybory do pisania, pochodzą jego zapiski. Przebija się w nich tu i owdzie rozstrój umysłowy, ale są miejsca wręcz wspaniałe — przez bijące z nich serce wielkie, zawsze pełne miłości ojczyzny, wiary i nadziei, niepokalanie czyste i szlachetne. „Wkrótce spodziewam się stanąć przed tronem Wszechmocnego...; prosić będę nie kary, nie zemsty, a nawet nie surowej sprawiedliwości, lecz tylko ojcowskiej poprawy dla winnych, pocieszenia i ulgi dla cierpiących i nakoniec zgody, pokoju i błogosławieństwa dla obydwóch narodów... Mój głos jest mniej, jak głos w pustyni, on nie będzie słyszany przez żadne żyjące jestestwo... Z urodzenia i wychowania Polak, ja nienawidziłem Rosji i jej mieszkańców. To były

skutki wrażeń, jakie na mój dziecinny umysł zrobiły krwawe sceny 1794 r. Wiek, a z nim doświadczenie i lepiej poznana religja, umiarkowały moje skłonności i uczucia... Nie przestając kochać nad wszystko moją ojczyznę, ja nie mogę nienawidzić żadnego narodu... Oświadczam, że, chociaż urodzony i wychowany w religji katolickiej rzymskiej, ja jestem chrześcijaninem w duchu i prawdzie, szanując każde wyznanie i jego obrzędy; uważam tylko moralność i dobre uczynki".

Trudno uwierzyć naprawdę, żeby człowiek, co się lat czterdzieści męczył w okropnem więzieniu, tak myślał i tak czuł! A cóż dopiero powiedzieć o modlitwie Łukasińskiego, z której bije iście nadludzka pokora, ale zarazem — ludzka skarga! „Szczególniejsze to skojarzenie kornej wiary chrześcijańskiej z wypominającą samemu niebu prawa i krzywdy narodu argumentacją historyczno-polityczną, to połączenie błagalnego jęku bezsilnej, umierającej ruiny ludzkiej z mocnym głosem Polaka, schodzącego z tej ziemi w ciężkiej trosce o Polskę. Łukasiński, rozmodlony w godzinę bliskiego zgonu, kiedy z głową podniesioną, osiemdziesięcioletnią, pół obłąkaną, zbielałą, znękaną niewysłowionem cierpieniem, w okropnem osamotnieniu, śród milczących murów schlüsselburskich, taką prowadzi rozmowę, tak prawuje się z Bogiem, — to niezrównany obraz i świadectwo niezmożonej niczem, niepożytej potęgi tlejącego jeszcze w tym szczątku i cieniu człowieczym, wiecznego ducha narodowego".

I ta właśnie wielkość duszy Łukasińskiego, ten

ogrom jego szlachetności, ta ofiarność jego ducha i ofiarność jego męki — to jedyny promień w ciemnych otchłaniach jego męczarni, ale promień, tak blasku słonecznego i słonecznego ciepła pełny, że duszę naszą, buntującą się i przepełniającą bólem, goryczą, żalem, grozą na myśl o tem bezprzykładnem męczeństwie, — koi i goi: tak, bo heroizm duszy Łukasińskiego, zadokumentowany w jego zapiskach i „modlitwie“, to — w całej rozciągłości znaczenia tego wyrazu — owa „ulga“ *(katharsis)* Arystotelesa, oczyszczenie i podniesienie duszy naszej przez wielką tragedję. Gdyby nie zapiski i „modlitwa“, męka Łukasińskiego byłaby dla nas nietylko okropną, ale wręcz potworną, karykaturalną; tymczasem, dzięki zapiskom i „modlitwie“, okropną być nie przestaje, ale nie jest karykaturalna: przeciwnie, jest piękna — najwyższą pięknością, bo wielkością moralną człowieka.

Na wiosnę roku 1866 Łukasiński, podług świadectwa studenta medycyny, Stepusza, ruszał się jeszcze, „mówił mieszaniną języka rosyjsko-polsko-francuskiego... i nie tracił nadziei odzyskania wolności“. „Z 1867 r. niema żadnego żywego śladu o Łukasińskim. Zdaje się, że w tym czasie zupełnie utracił przytomność. 28 lutego 1868 r. nowy komendant twierdzy schlüsselburskiej, generał-major v. Grünbladt, złożył Aleksandrowi II raport następujący: „W. C. M. najpoddaniej donoszę, iż trzymany w powierzonej mi twierdzy sekretny aresztant Łukasiński dnia dzisiejszego z woli Bożej pomarł“. Na marginesie dopisano ręką generał-adjutanta Szuwałowa: „Najjaśniejszy Pan raczył czytać dnia 29 lutego“...

II

Oto w krótkiem streszczeniu historja więzienna Walerjana Łukasińskiego, o której się dawniej coś niecoś zaledwie słyszało, a która staje przed nami w całej swojej grozie — w dziele Askenazego.

Lecz historja ta nie wyczerpuje bynajmniej całości tej książki: wypełnia jedynie jej część, i to nie największą i nawet nie najważniejszą. Nietylko bowiem pietyzm względem Łukasińskiego i świadomość obowiązku unieśmiertelnienia jego historji, w nauce polskiej i w sercach polskich, skłoniła autora do napisania dwutomowego dzieła: „Łukasiński — czytamy w przedmowie — sam przez się ostatecznie człowiek mały, dzieło jego osobiste zniszczone w zarodzie, męka bezpłodna. Ale był on w usiłowaniach swoich i cierpieniu wykładnikiem pewnych mniej znanych, a nader doniosłych stron wewnętrznych bytowania Królestwa polskiego. Był, właśnie w szczupłym swoim życiowym i publicznym zakresie, tem dobitniejszym wykładnikiem spółczesnych prób i porywów targającego się ze swojem przeznaczeniem, krzywdzonego, łudzonego, źle, obłudnie i nierozumnie rządzonego narodu. Okropny, bezprzykładny los tej jednej niepokaźnej ofiary związany jest tajnemi nićmi z całym kompleksem pierwszorzędnych spraw i zagadnień zakulisowych, stanowiących o losie ówczesnym społeczeństwa i kraju. Tu spoczywają w półmroku pewne zjawiska i sprężyny specyficzne, warunkujące w znacznej mierze całokształt widomych dziejów Królestwa.

O te rzeczy powszechniejsze chodzi tutaj najgłówniej".

Taki był zamiar autora, i z tego to stanowiska należy jego dzieło sądzić: jest ono nietylko wyczerpującą biografją Łukasińskiego, ale zarazem obszerną i, powiedzmy z góry, świetną, ze wszech miar znakomitą monografją o „stronach wewnętrznych bytowania Królestwa polskiego", poczęści nawet całej Polski porozbiorowej — w najistotniejszych prądach i objawach jej życia, mianowicie w jej czynach i dążeniach politycznych, płynących ze wzmagającej się wciąż świadomości narodowej. Krótko mówiąc, dzieło o Łukasińskim jest historją rozwoju naszej świadomości narodowej (od rozbioru aż niemal do powstania 1830 r.) — w kierunku, w którym podążył i Łukasiński, i jego towarzysze, i jego następcy; innemi słowy, jest historją związków tajnych, osnutą na bardzo szerokiem, bo ogólno-europejskiem, a doskonale podmalowanem tle. Historja to smutna i straszna (losy Łukasińskiego są jej wykładnikiem), a w znacznej mierze albo wcale dotychczas nie znana, albo znana niedokładnie, albo, co gorsza, fałszywie: pierwszy Askenazy opowiedział ją szczegółowo i we właściwem wystawił świetle — na podstawie źródeł, zgromadzonych w bibljotekach i archiwach, jawnych i tajnych, Warszawy, Petersburga, Krakowa, Lwowa, Krasiczyna, Rapperswylu, Paryża, Wiednia, Berlina.

Z natury rzeczy najwięcej uwagi poświęcił autor tym dwóm najważniejszym przed powstaniem r. 1830 związkom, które założył Łukasiński: wolnomularstwu

narodowemu i Związkowi Patrjotycznemu. Ale to tylko dwa ogniwa, chociaż niewątpliwie największe, w olbrzymim łańcuchu; ogniwa mniejsze — to Centralizacja warszawska, Towarzystwo republikanów polskich, tajna inicjatywa organizacyjna w wojsku polskiem, akcja Andrzeja Horodyskiego; a potem stowarzyszenia młodzieży: *Panta-Koina* warszawska i jej filja berlińska, Związek polski w Berlinie, Czciciele Nauk, Towarzystwo literackie (Miłośnicy narodowości), Powszechny związek uniwersytetu warszawskiego, Związek celem krzewienia uczuć wolności, miłości ojczyzny i narodowości, Wolni Polacy; wreszcie różnorodne związki młodzieży i nie-młodzieży na Litwie i na Rusi, w Krakowie, w Poznańskiem. Dodajmy do tego obrazy tajnej policji warszawskiej, sądów wojennych, systemu więziennego, a będziemy mieli pojęcie o niezwykłem bogactwie treści dzieła o Łukasińskim.

Ale pojęcie — jeszcze niezupełne, dopiero częściowe. Przecie wszystkie „strony wewnętrzne bytowania Królestwa Polskiego“ kształtowały się i rozwijały w jak najściślejszym, często przyczynowym związku z pierwiastkami bytowania zarówno Rosji, jak Europy zachodniej. Otóż ten związek pragmatyczny, to współdziałanie albo też równoległość, znakomicie uwydatnił w swem dziele Askenazy. Z jednej strony scharakteryzował te strony życia współczesnej Rosji, które bądź wpływały na życie Królestwa, bądź też płynęły ze wspólnego, zachodnio-europejskiego źródła, a z drugiej — odszukał i odsłonił z niemałą bystrością kanały podziemne, łączące to źródło z Królestwem i Rosją. Mamy więc w dziele o Łukasińskim

obraz wolnomularstwa rosyjskiego i rosyjskich związków tajnych oraz stosunku opinji rosyjskiej do Królestwa polskiego, która na jego losach tak ciężko zaważyła; mamy dalej doskonałą charakterystykę polityki rosyjskiej w Polsce, wszystkich jej sprężyn i wszystkich jej kierowników. Właśnie do najświetniejszych kart całego dzieła należą charakterystyki wielkiego księcia Konstantego oraz Nowosilcowa i tej olbrzymiej, po raz pierwszy w tak pełnem i jasnem świetle uwydatnionej roli, jaką on w dziejach nietylko Królestwa, ale wogóle Polski i polskości, odegrał; wreszcie — mistrzowska charakterystyka postaci i polityki cesarza Aleksandra, jego niedoszłych zamiarów względem wcielenia Litwy do Królestwa, jego nieurzeczywistnionych marzeń o konstytucji rosyjskiej, jego początkowego liberalizmu i późniejszej reakcyjności.

Tę zaś całą politykę Aleksandra I i wogóle całe życie polityczne Polski i Rosji ujął Askenazy pod szerokim kątem widzenia, bo ze stanowiska współczesnej sytuacji politycznej w całej Europie zachodniej. W tym celu skreślił obraz wolnomularstwa i tajnych związków politycznych w ziemiach niemieckich, we Włoszech, w Anglji, we Francji; scharakteryzował europejską politykę reakcyjną w dobie restauracji, zwłaszcza we Francji, która „nie przestawała na swój sposób wywierać nie mniej wydatnego ciśnienia na ducha publicznego Europy, jak w poprzedniej epoce, rewolucyjnej i napoleońskiej“; to zaś ciśnienie „wyjątkowo silnie odczuwane było w Królestwie Polskiem“, a stąd „bez dokładnej zna-

jomości spraw francuskich doby restauracji“ (np. orgji prowokatorskiej, białego terroru i t. d.) „niepodobna zgoła zrozumieć należycie współczesnych spraw Królestwa“. Oczywiście, nie zapomniał autor i o tem ciśnieniu, jakie na sprawy Królestwa wywierała podła, jak zawsze, insynuacyjna, denuncjatorska i prowokatorska polityka pruska. Tam, gdzie pomiędzy wypadkami nie było związku przyczynowego, wykazuje Askenazy przynajmniej ich równoległość, ich podobieństwo, posługując się tą metodą porównawczą nawet przy oświetleniu szczegółów. Mówiąc np., że Łukasińskiemu, kiedy organizował wolnomularstwo narodowe, dostarczono pewnego rodzaju manuskryptu niemieckiego o urządzeniach masońskich z papierów Haukego, zaznacza zaraz, że szczegół ten przypomina podsunięcie statutów *Tugendbundu* założycielom rosyjskiego Związku Dobra Publicznego. Albo jeszcze uwydatnia autor „liczne analogje pomiędzy okrutną akcją prześladowczą, którą z Wiednia wywierano wtedy na królestwie lombardzko-weneckiem i na którą mógł naocznie zapatrywać się Aleksander na kongresie weroneńskim, a pomiędzy tą dotkliwą represją, jaka równocześnie schodziła z Petersburga na Królestwo Polskie“. „Nie brak wcale — mówi dalej autor — rysów podobieństwa pomiędzy takim Torresanim, dyrektorem generalnym policji austrjackiej w Wenecji, a naszym Lubowidzkim, pomiędzy piekielnym Salvottim, inkwirentem austrjackim w Medjolanie, a naszym Hankiewiczem, albo nawet pomiędzy oskarżycielską recenzją policyjną wierszy Leopardi'ego i Manzoni'ego przez naczelnego cenzora

austrjackiego Brambillę a druzgocącą ekspertyzą cenzuralną naszego Szaniawskiego i Nowosilcowa o *Wallenrodzie* Mickiewicza".

Nakoniec nie zapomina autor o wykazaniu wpływu, jaki sprawy Królestwa wywierały na zewnątrz, t. j. jak się odbijała na Rosji polityka rosyjska względem Królestwa. Oto np. „rzecz godna uwagi i podobne nasuwająca refleksje, jakie nastręczało przeszczepienie żandarmerji do Rosji z Królestwa, że podobnież i Biuro Centralne warszawskie stało się pierwowzorem słynnego Trzeciego Wydziału petersburskiego: zaraz po objęciu rządów przez Mikołaja I, w myśl zapiski Benckendorfa ze stycznia 1826 roku, przypominającej poniekąd wcześniejsze wywody Nowosilcowa względem konieczności Biura Centralnego, utworzony został Ukazem z lipca t. r., jako organ centralny policji tajnej w całem Cesarstwie, Trzeci Wydział Własnej J. C. M. Kancelarji, którego naczelnikiem, a zarazem szefem żandarmów, został Benckendorf, przyjaciel i naśladowca Rożnieckiego".

W posługiwaniu się tą metodą pragmatyczno-porównawczą wykazał Askenazy niepospolitą bystrość i przenikliwość w ocenie faktów dziejowych i w łączeniu ich w jedną nierozerwalną, odpowiadającą rzeczywistości, całość. I właśnie dzięki tej metodzie i talentowi autora dzieło, poświęcone niby to tylko Łukasińskiemu i Królestwu polskiemu, w istocie jest świetną monografją w zakresie historji ogólno-europejskiej; bo, jak postać Łukasińskiego ukazuje się w przedstawieniu autora nie odosobniona, nie wisząca w powietrzu, ale powiązana tysiącznemi

nićmi z losami Królestwa i całego narodu, tak znowu Polska owoczesna nie wygląda, pod piórem Askenazego, jak wyspa na oceanie albo jak odcięte od całego świata więzienie.

„Wszystko, co z dziejami polskiemi miało jakikolwiek stosunek i związek, co się zdawało przydatnem do ich objaśnienia, osądziłem za rzecz godną pozbierać zewsząd i wcielić razem do niniejszej księgi“: o tem zawsze młodem przykazaniu starego Długosza czy nie zapominają nazbyt często nasi historycy? Czy dzieła o szerokim widnokręgu, którego niema i być nie może bez wzniesienia się na wysokość metody pragmatycznej i, co za tem idzie, porównawczej, nie należą, jak dotychczas, do wyjątków w naszej historjografji? Otóż takim wyjątkiem jest *Łukasiński* Askenazego.

Co jednak temu dziełu zarzucić wolno i trzeba, że autor, rozwodząc się tak szczegółowo nad wolnomularstwem w Polsce i zagranicą, poprzestał na suchym opisie jego organizacji; na czem zaś polegała istota wolnomularstwa, jako wielkiego prądu ideowego i moralno-religijnego, czy ten prąd był w historji duchowości polskiej i europejskiej czynnikiem dodatnim, czy ujemnym, — o tem wszystkiem zachowuje autor grobowe milczenie, nie chcąc wyraźnie wypowiedzieć swego sądu, co dziwi i razi tem więcej, że nie należy on przecie do historyków, którzy poczytują sobie za obowiązek taić się ze swemi sądami o wartości zjawisk i postaci historycznych. Ale o tem później.

Pozostawił po sobie Długosz inne jeszcze mądre

przykazanie: historyk powinien „zatykać sobie uszy na łudzący śpiew Syren, aby prawdy i czystości dziejów nie skazić ani zawiścią, ani przychylnością, ani żadnemi względami i pochlebstwem, w opisaniu tych zwłaszcza rzeczy, na które zdarzył mu los własnemi patrzeć oczami“. I to także przykazanie, także wieczyście młode, wiernie wypełnił Askenazy, i pod tym także względem jego *Łukasiński* jest dziełem znakomitem, dziełem w wielkim stylu; i, jeżeli dawniej, opowiadając np. żywot księcia Józefa albo kreśląc przedmowę do *Polski w czasie trzech rozbiorów* Kraszewskiego, zatykał sobie uszy na łudzący śpiew Syren niekoniecznie szczelnie, to w *Łukasińskim* miał uszy otwarte jedynie na głos Prawdy.

III

Lecz poznajmy teraz nieco szczegółowiej sąd Askenazego zarówno o wypadkach, jak o ludziach.

Na związki tajne (i, co za tem idzie, na powstania polskie XIX wieku) istniały u nas, a poczęści do dziś dnia jeszcze istnieją, dwa biegunowo odmienne poglądy: „bywają one wynoszone w czambuł, jako objaw cnoty najwyższej i wyłączna droga zbawienia; bywają potępiane w powszechności, jako owoc śmiertelnego grzechu i niechybna droga zguby“. Obydwa te sądy są nietylko jednostronne, bo namiętne, a więc fałszywe, ale zarazem, przez samo już stanowisko, z jakiego je wydano, mają charakter wybitnie polityczny, utylitarny, praktyczny, nie historyczny, nie naukowy.

Typowym przedstawicielem pierwszego poglądu

jest Maurycy Mochnacki, który, „czerpiąc z własnej fantazji albo samochwalstwa podrzędnych emigracyjnych związkowców, wskazywał z romantycznym entuzjazmem punkt ciężkości sprawy narodowej w fikcyjnej mocy cudownej związków tajnych, ażeby w jasności tem bardziej jarzącej wystawić rację i widoki rewolucji, w tem ostrzejszym cieniu pogrążyć winowajców jej zmarnowania“. Ten pogląd Mochnackiego nie wytrzymuje najpobłażliwszej krytyki w świetle — prawdy dziejowej; cudowna moc związków tajnych nie zdziałała żadnego cudu, owszem pociągała za sobą straszną, twardą, nieubłaganą rzeczywistość nietylko pod postacią represyj, ale, co stokroć gorsza, pod postacią zdemoralizowania i deprawacji, którym się opierały jedynie duchy wyjątkowo silne i czyste.

Typowym przedstawicielem drugiego poglądu jest Henryk Lisicki, który, „czerpiąc z własnego przeświadczenia albo z donosicielstwa lichych relacyj metternichowskich, ukazywał punkt zwichnięcia sprawy narodowej w fikcyjnej mocy piekielnej związków tajnych, ażeby w tem ciemniejszych barwach unurzyć premedytację i zgubność rewolucji, w świetle tem jaskrawszem objawić jej upadek, jako zasłużoną karę Opatrzności“. Pogląd ten jest nie mniej od poprzedniego... naiwny: jego wyznawcy zapominają, czy świadomie nie chcą pamiętać, czy też wreszcie wogóle nie uznają (i to byłoby największą naiwnością) konieczności dziejowej, wobec której nie wolno poczytywać wypadków za wyłączny produkt wolnej woli ludzkiej. Zapewne,

historyk, o ile tyko nie jest wyznawcą ślepego fatalizmu (który nie jest przecie bynajmniej równoznaczny z koniecznością dziejową, pojętą jako determinizm), ma prawo, jeśli nawet nie obowiązek, pociągać ludzi do odpowiedzialności za wypadki historyczne, ale czy do całkowitej, do bezwzględnej? Pociąganie ludzi do całkowitej odpowiedzialności jest może ze stanowiska praktycznego, politycznego, albo, najlepiej, pedagogicznego, uzasadnione, może nawet czasem pożyteczne (chociaż to miecz obosieczny!): ale ze stanowiska historycznego jest błędem nie do darowania, a zarazem jest krzyczącą niesprawiedliwością ze stanowiska etyki, która z czasem, miejmy nadzieję, będzie najwyższą, jeśli nie jedyną, miarą sądu o ludziach i wypadkach; kto chce wydać o wypadku sąd bezstronny, temu nie wolno zamykać oczu na jego źródła, a te tkwią nietylko w człowieku, w jego „wolnej woli“, ale i poza człowiekiem, w „konieczności“. Dzięki swojej „wolnej woli“ człowiek walczy z „koniecznością“, dążąc do jej opanowania, t. j. do wyzyskania objektywnych praw życia na swoją korzyść; i z czasem, „gdzieś na wieków późnej fali“, ta sama konieczność, która dziś zmusza ludzi więcej do złego, niż do dobrego, będzie ich zmuszała więcej do dobrego, niż do złego; wtedy dopiero w mowie ludzkiej ukaże się dziś jeszcze zgoła nieznane wyrażenie: *bonum necessarium*, bo dotychczas mówimy tylko: *malum necessarium*. Tak czy inaczej, *necessarium* pozostanie na wieki wieków, i na wieki wieków historja i etyka będą się musiały z niem liczyć.

Askenazy liczy się z niem bardzo skrupulatnie,

i dlatego jego sąd o związkach tajnych jest sprawiedliwy i słuszny. „Narody wolne nie znają związków tajnych we właściwem znaczeniu słowa. To jest klątwa narodów jarzmionych. To jest trucizna, którą pędem samozachowawczym nieci z siebie samorzutnie ustrój narodowy, toczony chorobą niewoli“. Związki tajne „są wynikiem i symptomatem wraz nieuniknionym i niezdrowym pewnych warunków przymusowych, a ujemnych. Są śród takich warunków złem koniecznem, czemś nieraz absolutnie koniecznem, czemś zawsze bardzo złem“. Oto co się nazywa mówić jasno!

Że związki tajne w Polsce XIX wieku były koniecznością, nad tem długo się rozwodzić szkoda czasu i atłasu. Niechaj wolno tylko będzie przytoczyć słowa zmarłego w roku 1906 pisarza, który przez całe swoje życie był, jak powszechnie wiadomo, nieprzejednanym wrogiem tajnych związków i powstań, ale wrogiem sprawiedliwym, bezstronnym, o umyśle głęboko filozoficznym, — Włodzimierza Spasowicza: „Naród, który po upadku nie wyczerpie wszystkich sił i środków swoich, by odzyskać niezawisłość, nie godzien jest poszanowania ani w oczach własnych, ani u świata, ani nawet u swoich przeciwników-zaborców“ [1]). Otóż jednym ze środków odzyskania niezawisłości były związki tajne i być nim musiały, były „czemś absolutnie koniecznem“. Taką absolutną koniecznością było, pomiędzy innemi, i To-

---

[1]) *Pisma,* IX, 261.

warzystwo Patrjotyczne; przyczyna jego powstania tkwiła „w złym sposobie rządzenia Królestwem Polskiem przez Aleksandra I, w fałszywem postawieniu i traktowaniu sprawy polskiej przez niego, przez Rosję i przez Europę kongresową“. Oto dlaczego nie wolno historykowi pociągać uczestników związków tajnych do całkowitej odpowiedzialności. „Niecna rzecz potępiać związkowców polskich, wystawiać ich jako trucicieli narodu i sprawców jego nieszczęść, zwalać na nich winę za ciążącą na kraju fatalność, której wszak oni pierwsi padli ofiarą. Trzeba ich szanować i kochać, naśladować ich poświęcenie, ale zarazem, nie naśladując ich błędu, uczyć się z ich doświadczenia. Kochają wolni Włosi dzisiejsi ówczesnych szlachetnych spiskowców przeciwko Restauracji habsburskiej, swoich Confalonierich, Andrianów, Aresów i tylu innych, co za niepodległość swego narodu poszli na rusztowanie lub do podziemi Spielbergu; republikańscy Francuzi dzisiejsi — ówczesnych dzielnych konspiratorów przeciw Restauracji burbońskiej, swoją konspirującą młodzież akademicką paryską i sierżantów z Rochelli, co za wolność swego narodu poszli na gilotynę lub do galer: lecz z tem wszystkiem stwierdzają bez wahania całą ohydność ówczesnych ich przedsięwzięć, przeświadczywszy się dowodnie, iż ich urzeczywistnienie zgoła odmiennych wymagało czynników. O związkach polskich trzeba w tym samym duchu stwierdzić tę samą prawdę bez żadnych zgoła obsłonek. Bez uprzedzenia w którymkolwiek kierunku, bez apologji ani potępienia, a wyłącznie podług onej

zasady najwyższej: *ne quid falsi audeat, ne quid veri non audeat historia*, iż historji zarówno nie wolno ani ważyć się na ogłoszenie fałszu, ani też nie ważyć się na wygłaszanie publiczne prawdy, jakkolwiek ta prawda byłaby dotkliwą, do wyjawienia ciężką, opinji panującej przeciwną".

Ale pytamy teraz: dlaczego tajne związki były złem? Czy dlatego, że nie doprowadziły do celu? Zapewne, — i dla tego, ale poprzestać na tej jednej przyczynie byłoby to zajmować stanowisko zbyt ciasne, bo utylitarne. Askenazy na niej nie poprzestaje i świetnie a uczciwie, bo z godną najwyższego uznania odwagą cywilną wykazuje, że związki tajne są czemś zawsze bardzo złem. Są zaś złem nietylko dlatego, że nie mają nad sobą i mieć nie mogą kontroli opinji publicznej, że zatem narażone są na wszystkie opłakane następstwa jej braku, i nietylko dlatego, że wykluczają możność owej „harmonji i jedności", do której tak prześlicznie zagrzewał naród Kościuszko, a której brak jest „głównym powodem zwichnięcia tylu najdonioślejszych przedsięwzięć narodowych" i „nigdzie z reguły dotkliwiej nie daje się we znaki, jak właśnie w przedsięwzięciach związkowych tajnych, gdzie lęgnie się zazwyczaj jak gdyby pewien specyficzny zarazek szczególnie zawziętej, nieustępliwej a zazdrosnej, nieufnej i swarnej rywalizacji osób kierowniczych"; ale dlatego nadewszystko związki tajne są dla nas „zawsze czemś bardzo złem", że są niezgodne z naturą polską.

„Istnieje dość rozpowszechniona legenda o osobliwszem jakoby uzdolnieniu i skłonnościach polskich...

do tajnych dążeń i działań spiskowych. Wyszła ta opinja ze źródeł sąsiedzkich, trójrozbiorczych, od gabinetów, polityków, uczonych i publicystów pruskich, austrjackich i rosyjskich, tam została wynaleziona dla zohydzenia Polski i Polaków i stamtąd w świat puszczona. Jest to legenda fałszywa. Odwraca ona na opak najoczywistszą prawdę dziejową. Niemasz podobno na świecie narodu, który miałby mniej pociągu, mniej talentu do czynności spiskowych, aniżeli naród polski: nie nadaje się do tego sama natura polska, usposobienie narodowe, *par excellence* indywidualistyczne, ekspansywne, otwarte, mowne, aż wpadające w łatwowierność i niekarność, a połączone z wrodzonem głębokiem poczuciem prawności, z dochodzącym aż do formalistyki, do przesady instynktem legalizmu i jawności. Jest to do tego stopnia prawdą, że tutaj, w Polsce, wymyśloną, urzeczywistnioną i udoskonaloną została owa rzecz, pod względem prawno-państwowym tak w swej naiwnej konsekwencji logicznej sama sobie przecząca i dziwaczna, żywa *contradictio in adjecto:* spisek legalny i jasny, konfederacja i rokosz. To też w wolnej Polsce spiskowała naprawdę, potajemnie i nieprawnie, magnaterja przeciw królowi, krajowi lub między sobą, spiskowała nieraz korona przeciw oligarchji albo i przeciw krajowi: naród — nigdy. Właściwa akcja konspiracyjna została dopiero temu narodowi narzucona przez przemoc obcą, przez bezpośrednią, namacalną groźbę upadku i zagłady". Wszystko zaś, co narzucone człowiekowi czy narodowi wbrew jego naturze, co gwałci

i paczy jego charakter, co nie pozwala na rozwój normalny wrodzonych, rasowych, czy wyrobionych wiekowem życiem, dodatnich w zasadzie cech i dążności, jest złem. Dodajmy jeszcze, że w poglądzie swoim na związki tajne, jako na rzecz, z naturą polską nie zgodną, Askenazy nie jest odosobniony, że zupełnie tego zdania, co on, był Prądzyński i... Walerjan Łukasiński. „Gorączka tajemnych związków — są słowa Prądzyńskiego — przez niewiele lat przeleciała całą Polskę, ale się w niej nigdy nie mogła zakorzenić, bo nie znalazła dla siebie stosownego gruntu w charakterze narodowym; nie wiem, czy przedłużony obcy ucisk potrafi zmienić tenże charakter i usposobić go do tego, czyniąc go skrytym, zaciętym, wytrwałym; ale za moich czasów dalecy byliśmy od tych wad lub tych przymiotów, jeżeli kto woli tak nazwać. Tajemne związki, jak płomień, ogarnęły Polskę, ale płomień słomiany; wnet gasł i pewnie ani śladu nie byłby po sobie zostawił, gdyby nie wdanie się rosyjskiego rządu, które dopiero ożywiło je na nowo i podniosło ich znaczenie“. A Łukasiński pisał: „Z boleścią serca przekonałem się, że błądziłem, sądząc Polaków zdolnymi do podobnych związków“. I dalej: „Przebiegając w myśli szereg osób i ich charaktery, licząc głupstwa, które zrobili, ich niesforność i zarozumiałość ich w swoich zdaniach, wreszcie, kiedy widziałem, że prawie wszyscy weszli do związku bez powołania, bez zastanowienia się nad osobistem niebezpieczeństwem, osądziłem, że ten związek w żadnym czasie nie przyniesie żadnej korzyści krajowi,

lecz przeciwnie, w każdym momencie szkodliwym mu być może“.

IV

Doskonałą ilustracją i zarazem bliższem uzasadnieniem sądu Askenazego o związkach tajnych jest oparta na faktach, w części po raz pierwszy na światło dzienne wydobytych, charakterystyka zarówno całych grup związkowych, jak poszczególnych postaci. Tutaj znów złożył Askenazy dowody i wytrawności sądu, i odwagi cywilnej.

Zatrzymajmy się na chwilę na świetnej charakterystyce jakobinów polskich, która i dziś jeszcze, pomimo że jakobinów już niby niema, nie utraciła swojej... aktualności. Przyznaje Askenazy, że jakobinizm polski „wyrażał potrzebę przystosowania się w raptowniejszem tempie i głębszym sposobie do społecznych wymagań i zdobyczy ducha i życia nowożytnego“; ale twierdzi, że „funkcję tę wypełniał on wręcz wadliwie, tej potrzebie służył nieporadnie, marnie lub nawet nikczemnie, z prostą dla niej szkodą“.

„Nie brakło tu — pisze dalej autor — dobrych chęci, nawet ofiarności patrjotycznej, a już pełno było pięknie brzmiących haseł; brakło zupełnie rozumu, charakteru i wszelkiego zgoła poczucia odpowiedzialności. Nie było śród ówczesnych jakobinów polskich ani jednego wyższej miary człowieka; były tylko dwa gatunki ludzi: dusze gorące, a głowy słabe, szczerze kochający sprawę narodu i postępu, gotowi służyć jej z poświęceniem, lecz dobrze nie świadomi,

jak służyć, ograniczeni, często niepoczytalni poczciwcy, — oraz prowadzący ich sugestyjnie na pasku warchoły, dyszący ambicją, zarozumieniem, zawiścią mściwą lub chciwą żądzą załatwienia swoich porachunków domowych lub interesów pod pokrywką zbawienia ojczyzny, prześladowcy i denuncjanci wszelkiego istotnego talentu i zasługi, nietylko przed własnem społeczeństwem, lecz również przed obcym rządem, choćby z największą krzywdą dla narodu, byle tylko utrzymać w garści wyłączny monopol prawdziwego patrjotyzmu, prawdziwych dążeń narodowych i demokratycznych, a tem samem monopol władzy nad nieszczęsną rzeczą publiczną. Kto tylko stawał im po drodze, jako możliwy konkurent do tej władzy, niechajby najbardziej uprawniony, najczystszy, największy, miał w nich wrogów śmiertelnych; i poprostu nie jest do wiary niesłychana, nieubłagana nienawiść, z jaką ci rzekomi narodowcy czy to zniesławiali i podkopywali publicznie, czy też poufnie między sobą opluwali jadem najwyższych przedstawicieli i obrońców narodu“, nie wyłączając ani Dąbrowskiego, który był „intrygantem“, „łajdakiem“ i „zdrajcą“, a zresztą „Sasem“, a więc nie Polakiem, ani Kniaziewicza, także nie Polaka, bo „Kurlandczyka“, ani nawet Kościuszki, który „miał tyle nikczemności“, że „oddał się całkiem nieprzyjaciołom patrjotów“, który „żądnej stronie narazić się nie chce, aby żadna strona sławie jego nie uwłóczyła“, który „w szczęśliwem próżniactwie pogodne dni pędzi“ i t. d., i t. d. „Pozbawiona wszelkiej wartości samoistnej, wszelkiej rzeczywistej wagi gatunkowej i powagi

politycznej“, mogła ta „mizerja jakobińska“ opierać „swoje napaści na samozwańców(!) w rodzaju Kościuszki lub Dąbrowskiego i własne roszczenia do monopolu rządów sprawy publicznej“ jedynie tylko „na rzekomych swych tytułach pełnomocnych, jako przedstawicielstwa zorganizowanej tajemnie opinji i woli narodu“.

Wróćmy jednak do związków tajnych, mianowicie do Towarzystwa Patrjotycznego. Wbrew Mochnackiemu, który wiadomości i sądy swoje o tym związku czerpał często „z powietrza, z przesadnych posłuchów i gadanin“, twierdzi i wykazuje Askenazy, że, przedewszystkiem, „zasadnicze premisy związku były błędne w potrójnem znaczeniu“. „Obliczony w planie pierwotnym na skalę bardzo rozległą, mającą ogarnąć powszechność dzierżaw byłej Rzeczypospolitej, polegał on na nieporozumieniu względem samej istoty charakteru polskiego, pozbawionej pociągu i zdolności do roboty konspiracyjnej. Obliczony w głównej swej treści na stale przeciągające się trwanie, był on w sprzeczności z samą istotą wszelkiej konspiracji, przydatnej jedynie do skutecznej akcji wybuchowej na krótką metę. Obliczony w ostatniej rezerwie na *ultimam rationem* rewolucji, rozmijał się on z samą istotą ówczesnego stanu sprawy polsko-rosyjskiej, która, nie będąc kwestją wewnętrzną, ale międzypaństwową, rozstrzygniętą być mogła naówczas nie przez zwrot rewolucyjny społeczeństwa przeciw swojemu własnemu rządowi, jak ongi w Anglji lub Francji, lecz przez wojnę polsko-rosyjską. Chybiony potrójnie w założeniu, musiał

związek chybić w wykonaniu". Ilość związkowców nie przekraczała liczby kilkuset, kiedy tymczasem Mochnacki podaje cyfrę 5,000!! A co do ich jakości, to nie brakło dusz wielkich i szlachetnych, nie brakło książąt niezłomnych: dosyć przytoczyć dwa tylko nazwiska, — Łukasińskiego i Machnickiego. Tak, ale zato wśród szarego tłumu związkowców wielu było „ludzi, idących do związku bez głębszego namysłu i bez poczucia odpowiedzialności, prostaków, zaufanych, że wchodzą do roboty bezpiecznej i półurzędowej, autoryzowanej przez monarchę, lekkoduchów, biegnących za nazwiskiem swego afiljanta, za modą związkową i odgłosem powszechności akcji, gapiów, czepiających się rzeczy ciekawej, sekretnej i ważnej, bo wszak nie są gorsi od drugiego, który do niej ma przystęp, karjerowiczów, głodnych znaczenia i wpływu, wreszcie nawet kandydatów donosicielskich i prowokatorskich!"

Zapewne, ci mali ludzie byli małymi, zanim się zaprzęgli do tajnej roboty, i z pewnością nigdyby się nie wznieśli na wyżyny moralne: ale, że ich udział w tajnej robocie nie wpływał na nich umoralniająco, jeśli nie zawsze i nie we wszystkiem, to najczęściej i pod wielu względami, to nie ulega najmniejszej wątpliwości; — tajemnica Alfa na dworze Winrycha była jego tragedją moralną, bo brudziła jego duszę; nie na niego, tylko na Winrycha spada za to odpowiedzialność, ale dosyć, że się dusza Alfa brudziła.

Brudziła się dusza i niejednego ze związkowców: smutne, bolesne to rewelacje, ale uczynić je należało koniecznie — w imię prawdy dziejowej,

„przed którą — jak słusznie mówi Askenazy — żaden przywilej nie przysługuje nikomu, Heltmanowi tak samo, jak Wincentemu Krasińskiemu, Mochnackiemu narówni ze Stanisławem Zamoyskim“. „Odsłaniać podobne przedawnione zboczenia i słabości ludzi, skądinąd dla kraju zasłużonych lub spracowanych, jest to funkcja bardzo przykra. Pociąga ona za sobą równocześnie obowiązek przywiedzenia wszystkich okoliczności łagodzących, przemawiających na dobro tych ludzi, którzy się bronić nie mogą i mają prawo pośmiertne do tego, aby ich wina nie przeciążoną, lecz na szali ich trudów, cierpień lub zasług odważoną była. Taka miara, jedynie trafna, łącząca wymagania prawdy z poczuciem słuszności, gdzieindziej z reguły bywa stosowaną: i, kiedy np. niezbyt dawno udowodniono we Włoszech, iż taki Pallavicino, jeden z najczynniejszych działaczów spiskowych pierwszej doby *risorgimento,* podczas śledztw medjolańskich, uległ piekielnej, nie ustępującej praktykom Nowosilcowa, sztuce indagacyjnej Salvottiego i przez swoje zeznania spowodował zgubę wielu najznakomitszych związkowców włoskich, wywnioskowano stąd tyle tylko, że pod względem odporności duchowej należy Pallavicina zesunąć jednym stopniem poniżej Confalanierich, Andrianów i równych im spiżowego hartu postaci, lecz bynajmniej jeszcze przez to nie odsądzono go od uznania rodaków dla istotnych jego tytułów zasługi patrjotycznej. Albo znowuż, iżby dać przykład bliższy a wcześniejszy, jeśli rozglądnąć się w zeznaniach petersburskich, wymuszanych swego czasu przez Katarzynę II na wziętych do niewoli

głównych działaczach powstania Kościuszkowskiego, okazuje się, że, obok bezwzględnie godnej i nieustraszonej postawy, zachowanej przy indagacji przez samego Kościuszkę, Ignacego Potockiego albo Fiszera, w zeznaniach innych natomiast więźniów, jak np. Niemcewicza, przebijały wyraźne ślady wywołanej klęską i postrachem depresji, a choć coprawda nie było delacji, były przecie rzeczy niewłaściwe, zwroty korne i upokarzające, których zapewne wolałoby się tu nie spotykać, których jednakowoż ani brać zbyt dosłownie, ani zbyt surowo policzyć nie wolno. W ogólności, przy ocenie tego rodzaju przykrych spraw zeznawczych, jedno jest tylko sprawiedliwe i stosowne wskazanie: należy być surowym dla samego siebie, wyrozumiałym dla innych. Tania to rzecz zdaleka, w bezpieczeństwie i spokoju, potępić tych, co nie wytrzymali wśród obaw i męki, a tem samem niejako *implicite* deklarować na kredyt, że samemu na ich miejscu byłoby się na pewno lepszym, byłoby się bohaterem. Owóż, wprost przeciwnie, wyrokując w podobnych wypadkach o cudzej słabości lub nawet przewinieniu, przystoi jak najstaranniej wejść w cudze położenie, charakter, intencje, jaknajoględniej potrącić przymus, choćby tylko moralny, zasługę, chociażby nie współrzędną, i dopiero tędy do zrównoważonego dojść sądu".

Warto było w całości przytoczyć ten piękny ustęp, warto, wydając sądy o ludziach, mieć w pamięci zawartą w nim zasadę, — u nas zwłaszcza, gdzie się tak lekkomyślnie feruje bezwzględne wyroki, gdzie się tak hojnie szafuje wyrazem: „zdrajca", gdzie tak

łatwo o „posądzanie prędkie i skwapliwość w domysłach i podejrzewaniu“, na co się już Skarga skarżył.

Otóż Askenazy, wydając sądy o ludziach, ma w pamięci tę swoją zasadę: bez litości odsłania prawdę, często prostując, a czasem rozbijając w puch dawne nasze mniemania o ludziach, ale bezzwględnie nie potępia ich nigdy, owszem, świadomie czy nieświadomie licząc się z faktem determinizmu, szuka zwykle „okoliczności łagodzących, przemawiających na dobro tych ludzi, którzy się bronić nie mogą“.

Oto np. Wiktor Heltman, autor słynnego manifestu Towarzystwa Demokratycznego (który, mówiąc nawiasem, jest „zgrubiałą i spospoliconą kompilacją i parafrazą spółczesnych, nierównie wyższych i dojrzalszych formuł ideowych myśli demokratycznej francuskiej“) — uchodził na emigracji, wśród swego obozu, za człowieka czystego i bohatera. Tak, bo nie wiedzieli ludzie, że człowiek ten, który nazywał Czartoryskiego zdrajcą, a Mochnackiego zręcznym agentem myśli dynastycznej, który tak lubił mówić o palmie męczeńskiej i cierniowej koronie, który zalecał nieczułość na „męki więzień, katusze indagacji, krew z rusztowań płynącą“ i wielką ostrożność w przyjmowaniu ludzi do związków tajnych, — że człowiek ten pierwszą próbę (w r. 1821) wprawdzie wytrzymał, ale drugiej (w r. 1823) nie wytrzymał: wydał, z najdrobniejszemi szczegółami opisał i związek, założony w Warszawie w roku 1819 pod Adamem Zamoyskim, i organizację Wolnych Polaków; nie zataił ani stowarzyszenia na Dynasach, ani Towarzystwa uczniowskiego w Świsłoczy; „obciążył mnóstwo osób, i to przeważnie

przyjaciół, nie oszczędzając zresztą nikogo, wymieniając wszystkich, kogo tylko pamiętał, jako mającego jakikolwiekbądź, choćby najdalszy udział w czynnościach związkowych, i narażając tym sposobem kilkudziesięciu młodych ludzi, dotychczas zgoła nie tykanych, na niebezpieczne przeprawy śledcze". A te wszystkie zeznania przypieczętował dobijającem go westchnieniem: „Czemuż nic więcej nie mam do odkrycia?" Wszystko to prawda, bolesna, upokarzająca prawda: ale i to prawda, że ciężka kara, jaka nań spadła w r. 1821, — dwuletnia służba w charakterze prostego sołdata, „pod okrutnym uciskiem fizycznym, w upokarzającem poniżeniu moralnem", musiała zwątlić jego już z natury wątłą duszę, że owe wyznania poczynione zostały w ciężkiej chwili przygnębienia fizycznego i moralnego, że wreszcie „tę chwilę słabości okupił długoletnim i — bez względu na owocność — ciężkim i ofiarnym wysiłkiem reszty życia"; oto okoliczności łagodzące, na które nie wolno historykowi zamykać oczu.

I jeszcze jeden przykład, smutniejszy, boleśniejszy, bo z życia człowieka, który nie był, jak Heltman, miernotą: miał umysł świetny, serce ogniste, talent wielki, a duszę — małą. Maurycy Mochnacki, wtrącony w r. 1823 do więzienia karmelickiego, posunął się w swoich zeznaniach jeszcze znacznie dalej, aniżeli Heltman, przekroczył bowiem (czy tylko dzięki swej bujnej fantazji?) granice, zakreślone... instynktem samozachowawczym: nietylko, broniąc siebie, powydawał i naraził wielu, ale nadto najniepotrzebniej w świecie, przez komisję śledczą do wyznań nie zmu-

szany, jak Dydak np., którego morzono głodem, — wygotował dla Komisji obszerne pismo, które „nietylko mieściło wyraźne insynuacje oskarżycielskie przeciw całkiem określonym osobom, jak przeciw profesorowi historji powszechnej na uniwersytecie warszawskim, t. j. Bentkowskiemu, wydawcom *Sybilli, Orła Białego, Dekady*, t. j. Morawskiemu, Kicińskiemu i t. d., lecz ponadto, godząc przedewszystkiem w całokształt edukacji narodowej, i podane też z urzędu do bezpośredniej wiadomości i użytku władzy namiestniczej i ministerjum oświecenia, było nie pozbawioną znaczenia, tem dobitniejszą, że pochodzącą z łona samejże młodzieży, eksemplifikacją i usprawiedliwieniem rozkładowych dążeń i robót Nowosilcowa w dziedzinie oświatowej“. Pomimo, a raczej może właśnie dlatego, że miał Mochnacki na sumieniu ten ciężki grzech młodości, lubił się górnie i dumnie powoływać na „młode swoje lata, trawione w tajnych związkach patrjotycznych“, do tego stopnia, że porównywał się z Łukasińskim, opowiadał, że brał udział w gminie Towarzystwa Patrjotycznego, do którego wcale nie należał, kłamał, że do napisania owej nieszczęsnej elukubracji zmusił go Nowosilcow, i t. p.

Że i tutaj są okoliczności łagodzące, na to zgoda. Ale trudno zgodzić się z Askenazym, żeby tę swoją „przejściową brzydką chwilę młodości“ „aż nadto okupił“ Mochnacki „tem wszystkiem, co w następstwie dał swemu narodowi“. Okupić upadek moralny można tylko zasługą — z tej samej dziedziny, t. j. zasługą moralną; tymczasem te obydwie zasługi Mochnackiego, które przytacza Askenazy, jako oku-

pienie błędu młodości, a mianowicie „kilka wskazań nadzwyczaj doniosłych a bezwzględnie trafnych“ podczas rewolucji, oraz dzieło znakomite, „arcydzieło rozmachu, ognia, plastyki dziejopisarskiej, nie mniej też przenikliwych rzutów historyczno-politycznych, w którem jeszcze niejedno pokolenie czerpać będzie naukę i zapał“, — obydwie te zasługi są nie z tej samej dziedziny, co upadek moralny, bo płyną jedynie z bystrości umysłu i talentu, które można posiadać, będąc nawet — nikczemnym. Takie stanowisko etyczne, — nie dość ścisłe rozróżnianie tego, co moralne, od tego, co tylko naturalne, t. j. osobistej zasługi od wrodzonych przymiotów, — jest nieetyczne i mocno przestarzałe, dobre jeszcze dla Hume'a, ale już zwalczane i zwalczone przez współczesnego mu Adama Smitha.

I na inny jeszcze pogląd autora już tenże Adam Smith pisaćby się żadną miarą nie chciał. Mochnacki, zdaniem Askenazego, był „nierównie mniej winnym od Heltmana, gdyż nie wywołał nawet w przybliżeniu podobnie fatalnych, jak tamten, skutków,... był od niego o blisko dziesięć lat młodszy“. Ten drugi wzgląd, młodość, jest niewątpliwie okolicznością łagodzącą, ale pierwszy, mniej fatalne skutki, jest okolicznością łagodzącą chyba tylko ze stanowiska tak zwanej etyki utylitarnej, tak zwanej, bo „etyka“ utylitarna jest negacją, jest parodją etyki prawdziwej. Wszakże sam autor poczytuje Heltmanowi za częściowe przynajmniej okupienie błędu młodości „ciężki i ofiarny wysiłek reszty życia“, — bez względu na owocność.

Nie ulega jednak wątpliwości, że to ostatnie stanowisko jest właściwem stanowiskiem autora: świadczy o tem jego pogląd na postępek Prądzyńskiego, który na czoło roboty związkowej wysunął pewną, lichą bardzo, nikczemną nawet figurę (Umińskiego), tłumacząc się później, iż „zmuszony był nie oglądać się na lichotę narzędzia, mając na oku wyższy cel publiczny“. „Tłumaczenie nic nie warte, — mówi na to autor — i to dla dwóch kapitalnych powodów. Naprzód, jak stwierdzono, nie o pobudki dobra publicznego, ale rywalizacji osobistej chodziło tu przedewszystkiem. A następnie, co najważniejsze, tam nawet, tam właśnie, gdzie jest w grze rzecz publiczna, choćby i wypadało z konieczności rozlicznych używać żywiołów, nigdy przecież, pod żadnym pozorem, nie wolno w ich doborze zejść poniżej pewnego obowiązującego poziomu moralnego, nie wolno nigdy dla żadnych względów aktualnych świadomie zapominać, że wartość użytych instrumentów ludzkich jest wagi najpierwszej, decydującej dla wartości samego podejmowanego dzieła“. Wobec tak wyraźnego zaznaczenia przez autora stanowiska, tamte dwa poglądy musimy poczytywać chyba jedynie za jakieś nieporozumienia, albo też może za wybiegi adwokackie, niezbyt wprawdzie fortunne, ale płynące może z ostrożności historyka, z jego dążenia do wydawania sądów możliwie sprawiedliwych i bezstronnych.

Bezstronność bowiem to, raz jeszcze, wybitna cecha i jedna z najwybitniejszych zalet dzieła o Walerjanie Łukasińskim. W imię tej bezstronności, w imię

prawdy, nie zawaha się autor ani wydobyć na jaw wstrętnej deklaracji Skrzyneckiego, „zarówno pod względem etycznym, jak prawnym, haniebnej“, ani przyznać otwarcie, że generał Maurycy Hauke był człowiekiem honoru, świetnym oficerem, dobrym Polakiem, że nie godzi się jego nazwiska jednoczyć z nazwiskiem człowieka bez charakteru, jakim był Wincenty Krasiński, ani przyznać, że wielki książę Konstanty postępował sobie w pewnych wypadkach „z wyrozumiałością i rozwagą niezwyczajną, zgoła przeciwną jego temperamentowi“ i t. d.

V

Ten jednak objektywizm sądu historycznego bynajmniej nie przeszkadza autorowi do wyrażania osobistych uczuć, czasem własnych sympatyj albo też, nierównie częściej, antypatyj do tej lub owej postaci, do tego lub owego postępku. Te własne uczucia autora uwydatniają się — rzecz, dla jego indywidualności wysoce znamienna — nadewszystko pod postacią gryzącej, niekiedy wręcz sarkastycznej ironji. Kiedy mówi o bohaterstwie, o męczeństwie ludzi, nie zapala się, nie unosi (zresztą życie Łukasińskiego mówi samo za siebie — ze straszną, przeraźliwą wymową); kiedy mówi o ich nikczemności albo małości, bardzo rzadko się oburza, natomiast bardzo często dogryza im złośliwym, a świetnym dowcipem, albo nawet gryzie żrącą ironją. Nowosilcow w jednej tylko jedynej dziedzinie, kradzieży i łapownictwa, „wysoką zachowywał bezstronność i żadnej pomiędzy Rosją a Polską

nie czynił różnicy, równie gruntownie i po mistrzowsku kradł ze skarbu rosyjskiego, co prawda, zawsze najskładniej na terenie dzielnicowym polskim"; tajny policjant Birnbaum karjerę swą zakończył „niefortunnym, więziennym i konopnym sposobem": rewolucja listopadowa „podniosła go na latarnię"; „pani generałowa Zajączkowa, dama wtedy conajmniej sześćdziesięcioletnia (gdyż wieku jej nikt nigdy nie zliczył), nieporównana w zwycięskiej walce z czasem, w cudownej wprost sztuce konserwowania wiecznej młodości,... a sercem młoda aż do zgonu,... przybywszy do Warszawy na plac boju do starego męża, za cnotliwy ten postępek małżeński znalazła nagrodę w obowiązkach opiekuńczych dla siedemnastoletniego, interesującego bezradnością, kontuzją, sentymentem, ładnego chłopca" (Wojciecha Grzymały),... który, „przedstawiony z jej natchnienia, przez powolnego życzeniom pani Namiestnika, na audytora przy Radzie Stanu, nie miał potrzeby trudzić się, jak inni koledzy";... „sumienniej, niż w Radzie Stanu, pełnił czynności, z tą funkcją urzędową związane, nastrajał się do egzaltacji wiekowej bogdanki, pisywał do niej... i odbierał od niej stylem mieszanym, bądź na lepiej jej znaną zamierzchłą manierę *Heloizy* Russa, bądź też jemu bardziej poręczną modę *Atali* Chateaubrianda, zawiłe i wzniosłe epitety miłosne, których nie rozumieli oboje".

Że się taka ironja nie mało przyczynia do plastyczności charakterystyki, zbyteczna mówić. Czasem w kilku epitetach ironicznych Askenazego mieści się cały człowiek, np. Andrzej Horodyski, ów „nadpatrjota,

wyrobiony w szkole księdza Kołłątaja“, „okazowy pseudo-jakobin, specjalista od spisków i powstań, quasi-rewolucyjny, ultra-patrjotyczny zawodowiec i karjerowicz“.

Oczywiście, nie wszystkim będzie się ta ironiczność Askenazego podobała; będą i tacy, którzy mu ją wręcz za złe poczytają, jako pogwałcenie zasad stylu historycznego i wogóle naukowego. Istnieje przecie pogląd, że się historyk powinien kryć ze swoim sądem, a cóż dopiero ze swem uczuciem, że w przeciwnym razie sugestjonuje czytelnika, a tego mu robić nie wolno. Ciekawa historja, dlaczego nie wolno! Mommsen nie kryje się bynajmniej ze swojem uznaniem dla mądrości państwowej Rzymian, a sądy swoje i charakterystyki zabarwia czasem nie już sympatją, ale wręcz uwielbieniem albo nienawiścią (wystarcza przypomnieć charakterystykę Cezara i Cycerona): czy przez to jego *Historja rzymska* przestaje być dziełem naukowem? Zresztą, wolno czy nie wolno, historyk, obdarzony żywym temperamentem i wrażliwością, czy to intelektualną, czy etyczną, czy wreszcie estetyczną, nie może się ze swem uczuciem ukryć, jak nie może go zdusić „najobjektywniejszy“ epik, nie wyłączając... Homera, bo i on przecie, jak to słusznie powiedziano, wypowiada swój własny sąd, a czasem swoje własne uczucie, — w epitetach. Na zupełną przedmiotowość stylu zdobędzie się łatwo tylko taki pisarz, który stylu nie ma, albo, co na jedno wychodzi, który nie ma duszy, a przynajmniej jakiego takiego temperamentu i, co za tem idzie, ta-

lentu. Otóż takim „pisarzem“ Askenazy nie jest: ma on temperament wcale nie jaki taki, ale niesłychanie żywy, gwałtowny nawet, jeśli nie namiętny, a i talent pisarski posiada nie jaki taki, ale pierwszorzędny, ogromny. Świadczą o tem wymownie jego pisma dawniejsze, świadczy jeszcze wymowniej jego dzieło o Walerjanie Łukasińskim; wyraźniejsze zaś, najdobitniejsze znamię talentu autora noszą na sobie jego barwne zarówno, jak plastyczne, tętniące życiem, krótko mówiąc, świetne charakterystyki osób.

Szkoda tylko, że na wysokości talentu Askenazego nie stoi jego język, że szpecą go mianowicie niemożliwie długie okresy, czasem zwroty, duchowi języka polskiego obce, oraz zbyteczne wyrazy cudzoziemskie, do których autor ma jakieś dziwne upodobanie [1]). Jeżeli o czystość i poprawność języka dbać

---

[1]) Oto, żeby nie być gołosłownym, kilka dowodów: „sposobem eksperymentalnym“ (I, 19); „czynił mu nieraz głuchą opozycję“ (I, 47); „deferencja“ (I, 50); „epuracja“ (I, 92); „środek epuracyjny“ (II, 133); „retroaktyczny związek przyczynowy“ (I, 257); „można było przypuszczać, że tę indemnizację, to wielkorządztwo dożywotnie on potrafi utrzymać *naprzeciw* (!!) Mikołaja“ (I, 163); „*z* (!) samego rana“ (II, 18); „brakował mu doradca“ (II, 30): „referowanie się“ (II, 35); „sprecyzować“ (II, 107); „dlatego, *bo*“ (! II, 122); „tajemnicze intercepta anonimowe“ (II, 150); „intercept“ (II, 221); „charakter incydentalny“ (II, 214); „wyjątkowym sposobem“ (II, 291); „zaufany“ — zam. „ufający“ albo „przekonany“ (II, 85) i t. d. Co szczególnie razi, to częste „wszak“ na niewłaściwem miejscu (np. „on wszak“ zamiast „wszak on“), oraz nieumiejętne (albo też zupełnie niepotrzebne) posługiwanie się formą czasu zaprzeszłego.

powinien wogóle każdy pisarz, to cóż dopiero taki, jak Askenazy, którego dzieła nie przeminą przecie wraz z dniem dzisiejszym, ale stanowić będą nietylko w historji dziejopisarstwa polskiego, ale i w historji literatury polskiej, pozycję o wiele trwalszą i piękniejszą, aniżeli jego działalność polityczna.

PIOTR CHMIELOWSKI

I

„Mają Polacy umysły pojętne i dające sobie radę ze wszystkiem, czego się tylko tkną, tylko że wolą przyswajać sobie cudze wynalazki, niż samemu coś wymyślić i zasłynąć jakiemś nowem odkryciem; a płynie to czy stąd, że się niechętnie poświęcają jednej jakiejś specjalności, lecz pragną umieć wiele, czy też stąd, że nie umieją przezwyciężyć swej opieszałości, lenistwa i właściwego sobie lęku systematycznej pracy“.

Te słowa Marcina Kromera są i dzisiaj jeszcze najrzetelniejszą prawdą: nie zbywało nam nigdy i nie zbywa na talentach, ale brakowało nam i brakuje ludzi, w pracy wytrwałych, a już do wyjątków należą tacy, dla których praca umysłowa jest nietylko głównem zadaniem życia, lecz i życiem samem.

W czasach nowszych, oprócz Lelewela i Kraszewskiego, takim wyjątkowym człowiekiem był u nas jeszcze jeden tylko — zmarły dnia 22 kwietnia roku 1904 we Lwowie Piotr Chmielowski. Praca była mu już nawet nie obowiązkiem, już nawet nie największą rozkoszą i umiłowaniem najgorętszem, ale wręcz nie-

odzowną potrzebą, koniecznym warunkiem życia. Gdybyż przynajmniej warunki tej iście nadludzkiej pracy były pomyślne! Ale pracować bez wytchnienia, po dwanaście i więcej godzin dziennie, przy słabem zdrowiu, poszarpanem ciężką chorobą piersiową; wśród ciężkiej walki o kawałek chleba i wśród ciężkich trosk moralnych, których nie szczędziło mu życie, zdziałać tyle, co on zdziałał: przestudjować i ocenić najwybitniejsze utwory literatury staropolskiej oraz niemal całą naszą produkcję literacką od połowy XVIII wieku aż do chwili bieżącej; zawrzeć rezultaty swych badań w niezliczonem mnóstwie artykułów, sprawozdań, krytyk naukowych, przyczynków, zarysów, studjów, monografij i całych książek — to się prawie w głowie pomieścić nie może, to zakrawa na legendę... A jednak to nie legenda, to rzeczywistość.

Bo, nie kusząc się nawet o wyczerpanie całokształtu trzydziestosiedmioletniej działalności naukowej Chmielowskiego, rzućmy tylko okiem na jej główne objawy i owoce.

Rozpoczął ją w roku 1867, jeszcze jako student Szkoły Głównej, od sprawozdań z literatury niemieckiej, drukowanych w *Przeglądzie tygodniowym*. Z ogłaszaniem większych prac nie śpieszył się narazie, pogłębiając i uzupełniając swoją wiedzę w zakresie językoznawstwa, filologji klasycznej, filozofji i literatury, polskiej zarówno, jak obcej. Pierwszą jego większą pracą z dziedziny filologji była gruntowna ocena przekładów polskich Horacego i Cycerona, z dziedziny filozofji — *Geneza fantazji*, z dziedziny historji literatury — *Kobiety Mickiewicza*,

Słowackiego i Krasińskiego. To jakby prolog do działalności naukowej, która rozwinęła się na wielką skalę dopiero po powrocie ze studjów w uniwersytecie lipskim, gdzie po złożeniu rozprawy *Warunki organiczne rozwoju woli* uzyskał stopień doktora filozofji.

Odtąd, osiedliwszy się na stałe w Warszawie, gdzie mieszkał aż do jesieni roku 1897, obok studjów w zakresie filologji, pedagogiki, estetyki i historji literatury powszechnej (Rousseau, Goethe, Taine), poświęcił się nadewszystko badaniu literatury ojczystej.

Dawne wieki mało go pociągały. Ogłaszał wprawdzie studja o dramacie staropolskim, o utworach Kochanowskiego, Potockiego, Kalińskiego; skreślił obszerną i szczegółową charakterystykę Krasickiego, która należy do najlepszych jego prac; opracował i wydał pisma Andrzeja Morsztyna, Karpińskiego, Naruszewicza: głównie jednak skupił swą uwagę na wieku dziewiętnastym.

W znajomości literatury naszej tego stulecia nikt go nie prześcignął, nikt mu nawet nie dorównał, i właśnie prace nad pisarzami XIX wieku stanowią największą i najtrwalszą pozycję w spuściźnie naukowej Chmielowskiego. Pomijamy już dorywcze oceny niemal wszystkich powieści i poezyj współczesnych, oceny, które złożyłyby się co najmniej na kilkanaście dużych tomów; pomijamy nawet drobniejsze, chociaż cenne studja o *Towarzystwie Szubrawców i Jędrzeju Śniadeckim*, o *Żywiole mieszczańskim w poezjach Romanowskiego*, o Edmundzie Wasilewskim i t. d., i t. d.; przypominamy tylko prace najważniejsze.

Monografje o Marji Czartoryskiej, Hofmanowej, Jaraczewskiej, Żmichowskiej, Wojkowskiej, Ziemięckiej, Felińskiej złożyły się na dzieło literacko obyczajowe o *Autorkach polskich wieku XIX;* a wspomniane już prace o pisarzach staropolskich, oraz studja o Brodzińskim i Zaleskim, o balladach Zana, o pismach Słowackiego w ostatnim okresie jego życia, o korespondencji Krasińskiego — na dwa tomy *Studjów i szkiców z dziejów literatury polskiej;* obszerne studja o Kraszewskim, Czajkowskim, Rzewuskim, Kaczkowskim, Zacharjasiewiczu, Jeżu, Sienkiewiczu, Korzeniowskim, Sztyrmerze, Maciejowskim, Prusie, Junoszy, Bierzyńskim wypełniły dwie serje *Naszych powieściopisarzy;* ze studjów nad dramatykami polskimi od najdawniejszych czasów aż do roku 1897 urosły dwa tomy *Naszej literatury dramatycznej;* z ocen poezji epickiej i lirycznej powstała książka p. t. *Współcześni poeci polscy*, a ze studjów nad piśmiennictwem po roku 1863 — *Zarys najnowszej literatury polskiej*, doprowadzony w ostatniem, czwartem, wydaniu do roku 1897.

Ale to jeszcze nie wszystko. Gromadząc źródła do obszernej monografji o Mickiewiczu, ogłosił Chmielowski najprzód cały szereg prac, z których największą i najcenniejszą jest *Liberalizm i obskurantyzm na Litwie i Rusi*, a w roku 1886 wydał dwutomowe dzieło p. t. *Adam Mickiewicz*, nazwane skromnie zarysem biograficzno-literackim, uzupełnione później nietylko w drugiem i trzeciem wydaniu, ale znów w całym szeregu studjów, z których największą wartość posiadają: *Estetyka Mickiewicza* i *Filozoficzne*

poglądy Mickiewicza. A we dwa lata po książce o Mickiewiczu wyszła księga... o Kraszewskim, którego olbrzymią, kilkaset tomów wynoszącą, spuściznę mógł przeczytać i ocenić chyba jeden tylko Chmielowski.

Do tych wszystkich dzieł dodajmy jeszcze ułożony wspólnie z Edwardem Grabowskim dwutomowy *Obraz literatury powszechnej w streszczeniach i przykładach*, trzytomowy *Obraz literatury polskiej w streszczeniach i celniejszych wyjątkach;* studja o filozofach polskich: Trentowskim, Cieszkowskim, Kremerze, Libelcie; przekłady z języków obcych, a wśród nich sążnisty *Wilhelm Meister* Goethego; opracowanie i wydanie pism Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego, Fredry, *Kobiety w Polsce* Kaczkowskiego; dodajmy redagowanie *Bibljoteki najcelniejszych utworów literatury europejskiej* i *Ateneum*, które pod jego kierunkiem (1881 — 1897) stało się najlepszym u nas miesięcznikiem; współudział w redakcji *Wielkiej encyklopedji ilustrowanej*, *Poradnika dla samouków* i *Encyklopedji wychowawczej*, w której pomiędzy innemi zamieścił obszerną monografję o Tadeuszu Czackim; dodajmy wreszcie artykuły przygodne i dorywcze, odczyty, od których wygłaszania nie wymawiał się nigdy, lekcje prywatne, których udzielać musiał; udział w konkursach literackich i t. d. — a wówczas dopiero wytworzymy sobie przybliżone pojęcie o ogromie pracy i działalności Chmielowskiego. I ze zdumieniem pytamy: gdzie i jak znalazł na to wszystko czas i siły?

W roku 1897 zapadł Chmielowski na ciężką chorobę piersiową, która od dawien dawna nurtowała

jego wątły i nadmierną pracą wysilony organizm. Zdawało się, że już nie powstanie z łoża boleści; na szczęście wyzdrowiał, przyszedł jako tako do siebie, ale o tem, aby nadal mieszkać w Warszawie, nawet mowy nie było. Opuścił więc swoje ukochane miasto i wyjechał na stały pobyt do Zakopanego. I tutaj znowu rozwinął zdumiewająco płodną działalność. Tutaj to powstały jego dzieła syntetyczne: *Metodyka historji literatury polskiej*, *Stylistyka polska*, sześciotomowa *Historja literatury polskiej*, uzupełniona *Najnowszemi prądami w poezji naszej* i *Dramatem polskim doby obecnej; Dzieje krytyki literackiej w Polsce;* monografje o Sienkiewiczu i Wyspiańskim, książeczki popularne o Brodzińskim i Sienkiewiczu; studja o Stanisławie Herakljuszu Lubomirskim i o poezjach łacińskich Kniaźnina; opracowania kilku *Arcydzieł polskich i obcych pisarzów;* poprzedzone obszernemi monografjami wydania poezyj Gustawa Zielińskiego i pism krytycznych Aleksandra Tyszyńskiego.

W Zakopanem wreszcie, obok przekładu *Filozofji i życia* Gołuchowskiego, dokonał Chmielowski olbrzymiej pracy: przekładu *Krytyki czystego rozumu* Kanta. Nic znamienniejszego dla pracowitości znakomitego badacza nad dokonanie tego właśnie przekładu. W liście do Henryka Struvego pisał Chmielowski: „Ja, co miałem dosyć cierpliwości, ażeby przetłumaczyć całego *Wilhelma Meistra*,... czyżbym nie dokonał rzeczy, naprawdę pożytecznej dla rozwoju umysłowości naszej, gdybym przetłumaczył nie większą od *Wilhelma Meistra* pod względem objętości *Krytykę czystego rozumu?* Działalność swoją na większą skalę

rozpocząłem od pracy psychologicznej *(Geneza fantazji)*; dlaczegoż nie miałbym zakończyć zawodu przekładem cudzego dzieła filozoficznego, kiedy mi się nie udało nic własnego dokonać na polu filozofji? A do tego zbliża się setna rocznica zgonu królewieckiego mędrca, a my nie mamy w swoim języku najważniejszego jego dzieła. Czyżby to nie było pięknie i pożytecznie uczcić tę rocznicę wydaniem po polsku *Krytyki czystego rozumu?* Jeżeli on mógł ją napisać w przeciągu czterech czy pięciu miesięcy, to czemużby tłumacz nie mógł się ze swoją pracą w tymże mniej więcej czasie uporać?“ List ten pisał Chmielowski w listopadzie r. 1902; w maju r. 1903 przekład był gotów... Na to trzeba być Chmielowskim.

Przeczucie, wyrażone w liście do Struvego, nie zawiodło go: przekładem Kanta dokonał zawodu. Otrzymawszy nakoniec po tylu latach pracy to, co mu się oddawna należało, mianowany na jesieni roku 1903 profesorem historji literatury polskiej w uniwersytecie lwowskim, był pochłonięty nadewszystko wykładami; pisywał wprawdzie niemało, ale już rzeczy krótkie, np. krytykę *Popiołów* Żeromskiego albo szkic o Kasprowiczu, a obszernego dzieła — *Zasad krytyki literackiej* — nie sądzonem mu już było dokończyć.

II

Kierować się w ocenianiu spuścizny naukowej Chmielowskiego zasadą: *de mortuis aut bene, aut nihil*, byłoby ubliżeniem jego pamięci, miał on bo-

wiem nieprzezwyciężony wstręt do banalnych lub nadmiernych pochwał, a kochając nadewszystko prawdę, posiadał wielką, a tak wyjątkową u piszących zaletę: nie był wcale drażliwy na zarzuty krytyki, był szczerze, głęboko i długo wdzięczny tym, którzy nie szczędzili mu choćby nawet najsurowszych, byleby tylko uzasadnionych zarzutów.

Otóż niechaj wolno będzie wyznać otwarcie, że w całej ogromnej spuściźnie naukowej Chmielowskiego niema ani jednego arcydzieła krytyki historyczno-literackiej. Są wprawdzie dzieła tak cenne, jak *Stylistyka polska*, jak studja o Krasickim, Hofmanowej, Korzeniowskim, Żmichowskiej, Tyszyńskim; ale takiego, któreby czyniło zadosyć wszystkim wymaganiom krytyki, naukowym i artystycznym, niema. To jednak bynajmniej nie przeszkadza do uznania i stwierdzenia ogromnych zasług Chmielowskiego na polu historji literatury polskiej.

Przedewszystkiem, co najważniejsza, rozszerzył on ogromnie jej widnokręgi, mianowicie w zakresie wieku XIX, przez szereg gruntownych studjów o życiu i pismach autorów, bądź to zupełnie przed nim nie uwzględnianych, bądź też znanych niedostatecznie albo ocenianych powierzchownie, lub nawet fałszywie. Pod tym względem zasługi Chmielowskiego można porównać z zasługami Brücknera, położonemi na polu historji literatury wieków dawnych. To jedno już zapewnia mu trwałe stanowisko w nauce. Nie dosyć na tem. On pierwszy ujął w syntezę całość literatury naszej XIX wieku oraz całokształt dziejów naszej krytyki literackiej od najdawniejszych czasów. On

pierwszy napisał metodykę historji literatury polskiej. On pierwszy ogarnął w specjalnych monografjach całość życia i twórczości całego szeregu pisarzów naszych XIX stulecia, żeby, pomijając już nawet Kraszewskiego i Żmichowską, przypomnieć tylko jedną z największych jego zasług — dzieło o Mickiewiczu, które, jak słusznie zaznaczył Kallenbach, wywołało zdwojony ruch na polu badań nad twórczością Mickiewicza; od tej chwili dopiero rozpoczynają się już na wielką skalę studja nad tekstami i autografami i szczegółowe oceny krytyczne jego utworów.

I wogóle prace Chmielowskiego nietylko wzbogaciły skarbnicę nauki i nietylko przyczyniły się do ustalenia sądów krytycznych, ale nadto umożliwiły, umożliwiają i długo jeszcze umożliwiać będą rozwój dalszych badań naukowych; dzięki jego książkom już nie potrzeba zaczynać studjów nad twórczością danego pisarza lub danej gałęzi literackiej *ab ovo*, można bowiem zaufać i jego gruntownej znajomości literatury przedmiotu, i jego sumiennemu opracowaniu materjału. I to właśnie stanowi największą zasługę naukową Chmielowskiego.

Przystępując do studjum nad jakimkolwiekbądź przedmiotem, badał Chmielowski naprzód całą jego literaturę, sprawdzał dane bibljograficzne, uzupełniał drobnemi nieraz, ale znamiennemi szczegółami biografję pisarza. Zkolei przystępował dopiero do rozbioru i oceny utworów, posługując się najchętniej metodą Taine'a, którego poglądami przejął się nawskróś i którego zawsze bronił, przeciw Kawczyńskiemu naprzykład albo Brunetière'owi. Istotnie. Zapatrując

się na utwór literatury, jako na owoc różnorodnych czynników, starał się zawsze sięgać do ich głębi, uwzględniając i „moc wewnętrzną“ — rasę, to jest usposobienie wrodzone, i „ciśnienie z zewnątrz“ — środowisko *(le milieu)*, i „chyżość nabytą“ — chwilę dziejową *(le moment)*. Metodę tę stosował zarówno w obszernych monografjach, o Mickiewiczu np. albo o Kraszewskim, jak i w drobniejszych studjach. Tym sposobem każda postać i każdy utwór ukazuje się w jego badaniach na szerokiem tle stosunków politycznych, społecznych, religijnych, literackich, kulturalnych.

W wydawaniu sądów dążył zawsze Chmielowski, za przykładem Taine'a, do możliwej przedmiotowości, w tem głębokiem przekonaniu, że bez niej historja literatury nigdy prawdziwą nauką stać się nie może. Oto dlaczego rozmyślnie unikał wypowiadania doznanych wrażeń osobistych i uczuć, co pismom jego musiało nadawać pewien chłód; oto dlaczego tak wytrwale walczył z impresjonizmem w krytyce, poczytując wprawdzie krytykę impresjonistyczną za sztukę, ale odmawiając jej stanowczo miana nauki. Natomiast, jasno rozumiejąc, że nie może być mowy o ocenie przedmiotowej bez głębokiego wniknięcia w duszę autora i duszę utworu, był gorącym rzecznikiem spółczucia psychologicznego. Ale właśnie pod tym względem oceny jego szwankują, czasem nawet bardzo mocno, jak np. ocena *Konrada Wallenroda*, któremu najniesłuszniej zarzucił niekonsekwencję psychologiczną, albo ocena pism Skargi i Krasińskiego, w których uczucia i intencje nie umiał się wżyć do głębi, a przeto należycie ocenić ich nie mógł.

Ocenę szczegółową utworu opierał, znów pod wyraźnym wpływem Taine'a, na trzech głównie podstawach: badał doniosłość cechy, uwydatnionej przez dzieło sztuki, dodatniość tej cechy *(bienfaisance)* i wartość artystyczną. Ten ostatni punkt to bezwarunkowo najsłabsza strona jego badań. Nie posiadał Chmielowski tego, co Sainte-Beuve nazywał *cette âme vivifiante de la critique:* nie posiadał wrażliwości estetycznej; piękno odczuwał rozumem raczej, aniżeli uczuciem, innemi słowy: piękna należycie nie odczuwał. Odczytajmy jego rozbiór *Pana Tadeusza*, doskonały w analizie treści, słaby w analizie formy, odczytajmy rozbiór *Konrada Wallenroda*, w którym ani jednem nawet słowem nie zaznaczył genjalnej piękności *Pieśni Wajdeloty* i *Powieści Wajdeloty*. A cóż dopiero mówić o *Improwizacji* albo o *Psalmach* Krasińskiego! Wogóle na sądy estetyczne Chmielowskiego godzić się niepodobna. Zarzucił np. Henrykowi Rzewuskiemu, że „nie lubi analizować głębi duszy i, zamiast rozprawiać o tajemnicach psychicznych *a parte*, wydobywa je na wierzch o tyle, o ile w rozmowie lub w czynie uwydatnić się mogły“, — to jest zarzucił powieściom Rzewuskiego właśnie to, co jest ich ogromną zaletą ze stanowiska plastyki artystycznej.

Ten brak wrażliwości artystycznej jest główną zapewne przyczyną, dlaczego Chmielowski tak mało zwracał uwagi na formę, na styl utworów literatury pięknej, pomimo że przecie nie treść, tylko styl stanowi istotę piękności dzieła sztuki. Stąd w klasyfikacji np. poetów nowoczesnych zaliczył Niemojewskiego do jednej grupy z Kasprowiczem, chociaż to indywi-

dualności zupełnie odrębne, jak tego dowodzi właśnie ich styl, w którym odzwierciedla się indywidualność twórcza. Stąd doskonale określił podobieństwa i różnice pomiędzy romantyzmem a modernizmem, ale jedynie pod względem treści, nie stylu, i dlatego też istoty modernizmu wyjaśnić nie zdołał. Wogóle, chociaż do samej śmierci stał Chmielowski na poziomie najnowszych badań naukowych, w praktyce jednak nie posługiwał się nową metodą krytyczną, widoczną już w studjach Hennequina i Leynardi'ego, uzasadnioną naukowo przez Ribota w dziele o wyobraźni twórczej, a u nas zużytkowaną przez Matuszewskiego w wybornem studjum o *Słowackim i nowej sztuce.*

Natomiast analiza treści w badaniach Chmielowskiego bywa niekiedy bardzo niepospolita. Wprawdzie razi w niej prawie zupełne pomijanie pierwiastków uczuciowych przy ocenie twórczości takich nawet pisarzów, jak Modrzewski i Skarga, których wielkość polega przecie nietyle na oryginalności pomysłów, ile na ogromnej sile uczucia: ale zato z tem większą umiejętnością uwydatnia i ocenia Chmielowski myśli, w ocenianym utworze zawarte, doskonale rozróżniając pierwiastki ważne a nieważne, istotne a przypadkowe, indywidualne a narodowe czy ogólnoludzkie, słowem, oceniając umiejętnie doniosłość cechy.

III

Lecz najważniejszem kryterjum oceny treści jest dla Chmielowskiego dodatniość cechy — wzgląd użyteczności społecznej: to najistotniejsze znamię jego krytyki. Takie zaś stanowisko tłumaczy się nietylko

wrodzoną mu trzeźwością umysłową, lecz i warunkami, wśród których wzrastał.

Czasy młodości Chmielowskiego to czasy budzącego się do życia, a potem zwycięskiego pozytywizmu, w którego historji niemałą on sam odegrał u nas rolę. Otóż pod wpływem pozytywizmu, który był tak bardzo doniosłym, tak niezmiernie dodatnim czynnikiem naszego życia umysłowego i społecznego po roku 1863, przejął się Chmielowski do dna duszy swojej hasłem dobrobytu społeczeństwa w najszerszem i najszlachetniejszem znaczeniu tego wyrazu, przejął się ogromną czcią dla prawdy, miłością wiedzy przedmiotowej, wiarą w postęp, jako w nieodzowny warunek szczęścia narodu i ludzkości. Z tego to głównie stanowiska oceniał utwory literatury.

Zapatrując się na literaturę, jako na jeden z objawów życia duchowego, które podlega wprawdzie pewnym niezłomnym prawom, ale które zależy także od świadomości i wolnej woli człowieka, poczytywał działalność piśmienniczą za czyn, dodatni lub ujemny w stosunku do praktycznych i idealnych dążeń. Dlatego to od młodości do ostatniego tchnienia zwalczał hasło „sztuka dla sztuki“ — i dzieło sztuki porównywał „z utworem wynalazcy, który wynalazek swój, pominąwszy wypadki wyjątkowe, przeznacza na użytek powszechny; i artysta również, jeśli nie chce tworzyć tak zwanych dzieł j e d y n e g o d l a j e d y n e g o, t. j. właściwie mówiąc, dla samego siebie, musi mieć na oku względy społeczne“ [1]).

---

[1]) *Jeszcze o celu w sztuce (Pamiętnik Liter.,* r. 1904, str. 3).

Takie frazesy Przybyszewskiego, jak: „Artysta stoi ponad życiem, ponad światem, jest panem panów, nie okiełznany żadnem prawem; sztuka pouczająca, sztuka, mająca jakiś cel moralny lub społeczny, przestaje być sztuką, a staje się *Biblia pauperum* dla ludzi, którzy nie umieją myśleć lub są zbyt mało wykształceni, by móc przeczytać odnośne podręczniki“, — takie frazesy poczytywał Chmielowski za objaw zboczenia umysłowego. Pięknością formy nikt go nie przekupił, szlachetnością treści — nie jeden, Żeligowski np., któremu wybaczał brak artyzmu wobec tego, że był „śmiałym karcicielem zdrożności, popełnianych przez tych, co się za czoło narodu uważali“.

Natomiast zawsze surowo karcił wszelkie objawy czy bezmyślnego wstecznictwa, czy brak idei i pierwiastku moralnego w dziele sztuki i, przez całe życie hołdując własnej zasadzie, że „człowiek nie na to ma pewne przekonania, aby je tylko w kształcie śladów na mózgu własnym przechowywał“, nigdy nie chował tych swoich przekonań pod korcem, nie zdradził ani jednego razu sztandaru prawdy i dobra, i on, który zwykle za daleko posuwał się w posłuszeństwie zasadzie przedmiotowości w krytyce, on, który piękno sądził na chłodno, rozumiejąc je raczej, niż odczuwając, ożywiał się zawsze, ilekroć oceniał stopień użyteczności lub szkodliwości utworu.

Nic lepiej nie charakteryzuje stanowiska Chmielowskiego, jako krytyka, od jego sądów o *Najnowszych prądach w poezji naszej*, zwłaszcza od pierwszego rozdziału tej książki, którego przedmiotem jest

porównanie modernizmu z romantyzmem. „Albo wyziębienie serc, albo bezbrzeżny pesymizm, albo wyuzdana zmysłowość, w dziwny sposób kojarząca się niekiedy z jakimś mistycyzmem, albo okropność zwyrodnienia natury ludzkiej, albo ohydna szczerość w malowaniu własnego zepsucia — zbyt często i ze zbyt wielkim naciskiem pojawiają się w utworach, nazywających się modernistycznemi, ażebyśmy je mogli w tym względzie zdaleka nawet zestawić z utworami romantyzmu, gdzie obok obłąkań fantazji, obok obrony rozkoszy zmysłowych, było tyle wzniosłych, świetlanych, na wyżyny ideału wynoszących obrazów i wynurzeń. Serca tam były szlachetne, choć bardzo swą osobistością zaprzątnięte, — ale dalekie od cynicznego samolubstwa, gardzącego celami ogólnemi, nie dopuszczającego, aby w dziedzinie sztuki mogły znaleźć miejsce uczucia i ideały, potrzeby i braki społeczne, narodowe... Wielcy romantycy wkładali całą swą piękną duszę w swe dzieła, nie zaś drobną jej cząstkę, mętami newrozy i zwyrodnienia zapełnioną. Dusza ta obejmowała nietylko własne wrażenia czy własne cierpienia, lecz wchłaniała w siebie radości i smutki, łzy i uśmiechy, upokorzenia i triumfy swego narodu, zachęcała do uszlachetnienia i podniesienia serc, współczuła z dolą i niedolą ogólną, stawiała poetyczne pomniki sprawie zwyciężonej, choć słusznej i świętej... Dla modernistów głównym tematem jest tylko zbolałe, znużone ja poety; wypowiedzieć jego najlżejsze drgnienia, wahania się, wstrząśnienia i omdlenia staje się troską największą, jakby się lękano, ażeby świat nie był,

broń Boże, pozbawiony wiadomości o najtajniejszych, a najczęściej wcale nie ciekawych przejściach takiej duszy, rozmiłowanej w sobie i uolbrzymiającej swoje udręczenia“.

Nie w Wyspiańskiego, naturalnie, godziły te, tak rzadkie, tak wyjątkowe w spokojnej naogół, a nawet chłodnej krytyce Chmielowskiego, gromy przeciwko modernizmowi: Wyspiańskiego cenił on bardzo wysoko, bo się — inaczej, niż Tarnowski — poznał na jego talencie, nie mówiąc już o tem, że mu jego poezja patrjotyczna żywo do serca przemawiała. W przytoczonych słowach miał na myśli nadewszystko Przybyszewskiego, jego poglądy mianowicie, wygłoszone w słynnem *Confiteor*, że „działać na społeczeństwo pouczająco albo moralnie, rozbudzać w niem patrjotyzm lub społeczne instynkta zapomocą sztuki, znaczy poniżać ją, spychać z wyżyn Absolutu do nędznej przypadkowości życia, a artysta, który to robi, niegodny jest miana artysty“.

Silniejszem jeszcze oburzeniem wybuchnął Chmielowski przeciwko temu wyznaniu Przybyszewskiego: „Nie znamy żadnych praw, ani moralnych, ani społecznych; nie mamy żadnych względów; każdy przejaw duszy jest dla nas czystym, świętym, głębią i tajemnicą, skoro jest potężny“.

Na to Chmielowski: „Dosyć tych parodoksów dla scharakteryzowania... rozwydrzenia się artystycznego, które tak samo, jak piekielna polityka Bismarka, postawiło na ołtarzu siłę przed prawem, uświęciło, ukanonizowało wszelką potęgę, bez względu na to, czy jest dobroczynną, czy też trującą... I ja nie

jestem wielbicielem nędznej przypadkowości życia, ale od tego do karkołomnych zakusów strasznie daleko; i ja pragnę głębi w poezji, ale przeczę, by ją można osiągnąć za pośrednictwem podeptania praw wszelkich logiki, etyki, socjologji... A zatem, ostatecznie, jaki jest cel sztuki? Oto sztuka przynosi nam rzeczy względnie nowe — nie objawienia Absolutu oczywiście, jak się marzy jeszcze niektórym, — ale w każdym razie takie, które czy to pod względem treści, czy też formy, wzbogacają duchową skarbnicę ludzkości w dziedzinie uczucia i fantazji, wzmagają nasze bogactwo wewnętrzne, rozszerzają i pogłębiają życie nasze za pośrednictwem pięknych kształtów, wcielających piękne idee“ [1]).

Oto *confiteor* Chmielowskiego, wypowiedziane na parę miesięcy przed śmiercią.

Pismom jego brak artyzmu, brak obrazów barwnych i żywych; rysunek jest poprawny, lecz barwy często blade lub szare, zmysł estetyczny zawodzi go często. Wszystko to prawda. Ale jasność wykładu, ścisłość sądów, opartych na podstawie naukowej, ogromna wiedza — to wszystko w jego pismach jest; a zmysł społeczny nie zawodzi go nigdy.

I ten właśnie czujny zmysł społeczny, to gorące pragnienie i żądanie, aby literatura była dodatnim czynnikiem życia, ta miłość społeczeństwa i szlachetne a głębokie odczucie jego potrzeb duchowych stanowią, raz jeszcze, najistotniejszą i najpiękniejszą cechę Chmielowskiego i jego pism, będącą godnem

---

[1]) *Pamiętnik Literacki*, j. w.. str. 8.

dopełnieniem ich wartości naukowej. Nie był to gabinetowy uczony jedynie, lecz rozumny, dobry i szlachetny nauczyciel społeczeństwa, które przez zgon jego straciło nietylko znakomitego uczonego, lecz i jednego z najzacniejszych ludzi i najszlachetniejszych obywateli.

STANISŁAW TARNOWSKI, JAKO KRYTYK LITERACKI

I

Kiedy w roku 1863, w więzieniu ołomunieckiem, zaczynał Tarnowski przekładać szkice historyczne Macaulaya, miał już prawdopodobnie zamiar poświęcenia się zczasem działalności pisarskiej, skoro, jak to sam później wyznaje, wziął się do tej pracy nietylko „dla zabicia czasu“, ale i „dla wprawy“. Tak czy inaczej, nie ulega wątpliwości, że pociąg do pióra miał od lat młodych. Jego zgórą pół wieku trwająca działalność literacka była owocem nie jakiegoś przypadku i nie jakiejś zewnętrznej konieczności, tylko szczerego powołania, nieprzepartej konieczności wewnętrznej. Że była także owocem talentu pisarskiego, to wiadomo powszechnie, to mu przyznawali wszyscy, bez względu na to, czy sympatyzowali, czy nie, z jego przekonaniami, z jego osobistością, z jego działalnością, z jego stronnictwem.

Wszyscy także, bez względu na swoje przekonania i sympatje, jedni głośno, inni milcząco, jedni radośnie, inni niechętnie, zgadzali się na to, że we wszystkiem, cokolwiek Tarnowski pisał albo mówił,

była zawsze dobra wiara, czystość pobudek i bezinteresowność. Miał Tarnowski zupełne prawo powiedzieć kiedyś o sobie: „Nie wiem, czy to, co piszę i mówię, jest mądre, czy głupie, dobre, czy złe, ale to wiem napewno, że piszę i mówię zawsze tylko to i zawsze tak, co i jak myślę i czuję“. I chyba to jedno tylko do tych słów dodać trzeba, że, nie posiadając w swoim charakterze ani źdźbła zarozumiałości, miał tak wielkie zaufanie do tych, których na tem lub owem polu poczytywał za uczeńszych albo doświadczeńszych od siebie, że, jeśli się nawet z ich poglądami nie zgadzał, to się czasem własnych poglądów, a nawet uczuć, zapierał; a raczej nie zapierał, tylko, o ile ich nie mógł zwalczyć, chował je głęboko w duszy, a głośno stawał się rzecznikiem poglądów tych, którym wierzył. Temu prawdopodobnie nie zaprzeczą ci, którzy pracowali z Tarnowskim na polu politycznem; wiedzą o tem doskonale, jak lojalny był ten człowiek wobec swoich przyjaciół i jak karny wobec swego stronnictwa, wiedzą, że niejednokrotnie składał własne myśli i uczucia na ołtarzu dobra publicznego, a przynajmniej tego, co za dobro publiczne poczytywał.

Zresztą ten piękny rys jego charakteru uwydatniał się nietylko na polu polityki. Jeden przykład. Wincenty Zakrzewski i Brückner, oceniając jego dzieło o *Pisarzach politycznych XVI wieku*, zbijali jego pogląd, że Skarga wygłosił na jednym z sejmów warszawskich swoje *Kazania sejmowe* w tej postaci, w jakiej je drukiem ogłosił. Tarnowski, nie mogąc znaleźć dowodów przeciwnych, nie obstawał przy

swojem i w *Historji literatury polskiej* odstąpił od swego poglądu. Wrócił do niego wówczas dopiero, kiedy zczasem usiłowano zbić wywody jego recenzentów. Warto tutaj przytoczyć własne jego słowa o samym sobie: „Niżej podpisany nie mógł nigdy naprawdę uwierzyć, iżby Skarga nie był tych kazań wypowiedział; chował w głębi serca uczucie, że one były, że musiały być mówione: ale, nie znajdując u współczesnych żadnego świadectwa, żadnego śladu wrażenia, znajdując u uczeńszych od siebie takie powątpiewania i przypuszczenia, nie śmiał odezwać się otwarcie ze swojem uczuciem, nie opartem na materjalnych dowodach, i poddał się zdaniu, którego powagi nie mógł przeczyć“ [1]).

Myliłby się jednak, ktoby sądził, że Tarnowskiego zawsze było tak łatwo przekonać. Miał on swoje uczucia i przekonania, za któremiby w piekło poszedł, od których go nikt nigdy odwieść nie zdołał, i te właśnie uczucia i poglądy były najgłębszą treścią jego duszy i nadawały jej stałość i jednolitość. A były to przedewszystkiem jego uczucia i poglądy religijne i patrjotyczne.

Tarnowski — to wiedzą wszyscy — był przez całe swoje życie twardym, nieugiętym katolikiem. Nazywano go nieraz, zwłaszcza w Warszawie, zacofańcem, klerykałem, ultramontaninem, ale nikt z pewnością nie ośmielił się podawać w wątpliwość szczerości jego przekonań religijnych, bo wszyscy wiedzieli i czuli, że zarówno jego przywiązanie do Kościoła

---

[1]) *Przegląd Polski,* 1904, Kwiecień, str. 141.

katolickiego, jak jego prawowierność katolicka, z któremi się nigdy w swoich pismach ani mowach nie taił, płyną z głębi kochającej i wierzącej duszy, że są owocem jego głęboko religijnej i nawskróś kościelnej natury [1]). Jego religijność była bowiem istotna, nie pozorna, nie mająca nic a nic wspólnego ani z konwenansem, ani z dobrym tonem, ani nawet z aktem poszanowania tradycji i „dawania dobrego przykładu", jak to często bywa u nas, zwłaszcza wśród konserwatystów i arystokracji oraz wśród tych, co się o jej łaski ubiegają i co się do niej za wszelką cenę, choćby własnej godności, gwałtem pchają i cisną. Nie miała też nic a nic wspólnego jego religijność z tak zwaną religijnością tych, dla których, jak dla ogromnej większości naszych konserwatystów, prawowierność jest tylko jednym z punktów programu czy to społeczno-politycznego, czy też narodowego, którzy, jeśli bronią Kościoła i jego nauki, to jedynie jako ostoi porządku społecznego i państwowego, zapewniającego im samym dobrobyt i stanowisko w społeczeństwie i państwie, i którzy pod płaszczykiem patrjotyzmu przemycają tak często u nas powtarzane hasło, że dobry Polak powinien być dobrym katolikiem — w imię miłości ojczyzny, jak gdyby ojczyźnie mogła przynieść rzetelny pożytek taka wyrozumowana, a więc fałszywa religijność. Otóż Tarnowski, jeśli był przez całe swoje życie katolikiem, to dlatego, że mu kazał nim być nie obywatel, trwożny o własną

---

[1]) Natury takie charakteryzuje Höffding w swej *Filozofji religji*, przekład niemiecki (Lipsk 1901), str. 269.

skórę, i nawet nie Polak, dbały o dobro ojczyzny, tylko — głęboko i szczerze wierzący człowiek.

Jeżeli kto kiedy podawał w wątpliwość patrjotyzm Tarnowskiego, to naprawdę był chyba albo bardzo zły, albo bardzo głupi. Odzywały się nieraz głosy, że i on, jak całe jego stronnictwo, i sam jest zanadto lojalny, i zanadto innym lojalność zaleca. Prawda, posłuszny hasłom swego stronnictwa, często zalecał lojalność wobec Habsburgów, ale chyba każdy, choćby nawet był największym wrogiem stańczyków i konserwatystów krakowskich, przyzna, byleby się tylko umiał zdobyć na odrobinę bezstronności, że Tarnowski nie poczytywał lojalności względem obcych za cnotę i za chętne uczucie, bo w głębi duszy uważał ją, jak każdy uczciwy Polak, który o swojej wielkiej przeszłości zapomnieć nie może, jedynie za tymczasowe *malum necessarium*, za konieczny, chociaż smutny, środek do walki o byt narodowy. Jeżeli się tak bardzo zachwycał *Don Carlosem* Schillera, to pomiędzy innemi dlatego, że, jak sam mówi, tam „z każdego słowa przemawia miłość wolności, a w głębi walczy sprawa jedna z najpiękniejszych na świecie, sprawa szlachetnego, o niepodległość bijącego się narodu" [1]). Nie, Tarnowski nigdy w życiu, ani w swych pismach, ani w swych mowach, ani tembardziej w swojem polskiem sercu, nie nazywał tego, co obce, naszem i ust swoich nigdyby nie splamił powiedzeniem (które się, niestety, — dzięki Bilińskiemu — już stało historycznem), że nie

---

[1]) *O dramatach Schillera,* str. 119.

cieszyłby się, gdyby się sejm polski oświadczył za niepodległem państwem polskiem: onby się cieszył, bo był Polakiem — i tylko Polakiem, a nie i Polakiem, i Austrjakiem (jak Stanisław Koźmian).

Ujście swoim uczuciom patrjotycznym dawał przy każdej sposobności, nietylko w artykułach politycznych, ale i w badaniach literackich, nietylko w mowach sejmowych, ale i w wykładach uniwersyteckich. Czasami nawet kłóciły się te uczucia, mianowicie cześć i miłość dla przeszłości narodowej, z jego krytycznemi poglądami na nią; dosyć przypomnieć jego zachwyt nad *Trylogją* Sienkiewicza! Co czuł względem wrogów, z tem się także nie taił; proszę czytać w jego książce *Z wakacyj* rozdział o Wilnie, albo też *Nasze dzieje w XIX wieku*, albo najlepiej *Z doświadczeń i rozmyślań;* proszę przypomnieć sobie jego po różnych pismach rozproszone sądy o polityce pruskiej i austrjackiej wobec Polski, albo np. w słynnej swego czasu *Królowej Opinji* ustęp o zgniliźnie moralnej, jaką w duszach polskich sieje Wiedeń. A i to jeszcze przypomnieć warto, że, kiedy w roku 1886 został rektorem Uniwersytetu Jagiellońskiego, za temat do prelekcji inauguracyjnej wziął sobie nie co innego, tylko — w ramach, na jakie mu pozwalał przedmiot, który wykładał, — charakterystykę nikczemnej, z piekła rodem, polityki krzyżackiej wobec Polski w XV wieku.

Odwaga cywilna Tarnowskiego mogłaby śmiało pójść w przysłowie; mówił zawsze prawdę w oczy, nie dbając o tanią popularność. Świadczą o tem jeszcze wymowniej, niż *Królowa Opinja*, słynne

Porcje, które, bez względu na to, czy wszystko w nich jest prawdą, stanowią w jego biografji pozycję, niemniej dla jego charakteru znamienną i równie piękną, jak jego wspaniała mowa w sejmie o Rusinach, czyli raczej do Rusinów, wygłoszona dnia 14 września roku 1903, a zasługująca naprawdę na to, żeby ją młodzież polska znała z wypisów szkolnych. Kiedy zaś pisał swoje *Skutki rozstroju* i książkę *Z doświadczeń i rozmyślań*, także wiedział doskonale, że popularności sobie nie przysporzy; cóż dopiero, kiedy kreślił swoje uwagi nad procesem Szczepanowskiego, chociaż tym razem ani przypuszczał zapewne, jak one boleśnie zranią niejedno serce polskie!

Ale dosyć tego! Wdzięczny to wprawdzie temat pisać o Tarnowskim, jako Polaku i pisarzu: lecz zadaniem tego szkicu jest jego charakterystyka, jako pisarza, czyli raczej jedynie jako krytyka literackiego.

II

Działalność pisarska Tarnowskiego była niezmiernie płodna i bardzo różnostronna: był przecie zarówno historykiem literatury i krytykiem literackim, jak publicystą i moralistą, zarówno dziennikarzem, jak mówcą; jako autor *Naszych dziejów w XIX wieku* oraz wielu charakterystyk i opowiadań historycznych, rozproszonych po różnych jego pismach, był historykiem; jako autor książki *Z wakacyj* oraz wielu obszernych wspomnień o zmarłych przyjaciołach, był pamiętnikarzem: a dzieło o Matejce tudzież

szkice o Chopinie i Grottgerze zapewniają mu stanowisko w historji naszej krytyki artystycznej. Największe jednak zasługi położył na polu krytyki literackiej i historji literatury.

Pierwsza jego praca z tej dziedziny ukazała się w *Przeglądzie polskim* w roku 1866; była nią obszerna rozprawa o Modrzewskim, od której się rozpoczął długi szereg studjów nad moralistami i pisarzami politycznymi niepodległej Polski. W roku następnym, w temże czasopiśmie, ukazała się, jako recenzja dzieła Małeckiego o Słowackim, obszerna rozprawa o tym poecie, która rozpoczęła długi szereg studjów nad poetami polskimi.

W roku 1886 wydał Tarnowski swoją pierwszą obszerną książkę historyczno-literacką: *Pisarze polityczni XVI wieku.* Nastąpiły dłuższe studja: o Henryku Rzewuskim (1887), o Kalince (1887), o młodości Szujskiego (1892), oraz obszerne monografje: o Kochanowskim (1888), o Krasińskim (1892), o dramatach Schillera (1896), o poezjach Szujskiego (1901). Nosił się z myślą napisania monografji o Mickiewiczu, ale zamiaru tego nie wykonał; napisał tylko o jego utworach kilka studjów, wśród których rozbiór *Pana Tadeusza* (wydany dopiero w r. 1905) należy narówni z rozbiorem komedyj Fredry (1876) do najpiękniejszych jego prac; ogłosił nadto ogólną charakterystykę Mickiewicza (1898) oraz niewielką, ale treściwą, a śliczną książeczkę popularną, ogarniającą całokształt jego życia i twórczości (1898). W roku 1895 ukazał się tom pierwszy, a w dwa lata poźniej piąty i ostatni *Rozpraw i Sprawozdań;* z pośród nich prace o Kaj-

siewiczu i Sienkiewiczu zbliżają się rozmiarami do godności monografij. Rok jubileuszowy Uniwersytetu Jagiellońskiego (1900) uczcił Tarnowski wydaniem swojej pięciotomowej *Historji literatury polskiej;* część pierwsza tomu szóstego wyszła dopiero w roku 1905, a druga we dwa lata później. Ostatnia monografja, dwutomowa książka o Klaczce, wyszła w roku 1909, a ostatni szkic literacki w roku 1915: *Miłość ojczyzny w poezji polskiej XIX wieku.*

Dodajmy, że bardzo wiele swych studjów literackich wygłaszał Tarnowski, jako odczyty, które mu w całej Polsce zjednały wielki rozgłos. Starsi ludzie w Warszawie do dziś dnia pamiętają jego wspaniałe odczyty o Kochanowskim, o komedjach Fredry, o *Panu Tadeuszu*, o poezji romantycznej, a starsi ludzie w Poznaniu do dziś dnia mają w pamięci odczyty o *Balladynie*, *Lilli Wenedzie*, *Irydjonie*. A i we Lwowie pamiętają jeszcze zapewne niektórzy wykłady o Henryku Rzewuskim, a zwłaszcza trzy odczyty o *Irydjonie* w roku 1877, z których pierwszy należy, podobnie jak *Porcje*, także do historji charakteru Tarnowskiego: przyjęty przez bandę warchołów sykaniem, gwizdaniem i dzikiemi wrzaskami, nie zszedł z katedry, wygłosił odczyt od początku do końca i porwał słuchaczów [1]).

Lecz nie samemi odczytami rozbrajał Tarnowski przeciwników, bo i książkami także. Już to wogóle na brak uznania ze strony krytyki skarżyć się nie

---

[1]) Hoesick, *Stanisław Tarnowski, rys życia i prac*, II, 107—108.

mógł. A mamy tutaj na myśli wcale nie te kadzidła, jakiemi go okadzali różni pochlebcy i liczni członkowie bractwa wzajemnej adoracji w pobożnym Krakowie (gdzie miał on zresztą także swoich nieprzyjaciół i potwarców): nie, idzie tu o głosy poważnych uczonych, jako to: Wincentego Zakrzewskiego, Bobrzyńskiego, Rembowskiego, Nehringa, Antoniewicza, Tretiaka, Morawskiego, Brücknera, Kallenbacha, Windakiewicza [1]). Chlebowski czynił mu nieraz ostre i przykre zarzuty, ale i on nie zamykał oczu na zalety i piękności jego prac [2]). A jakże brzmi sąd Chmielowskiego, który prawie pod każdym względem, zarówno w swych przekonaniach i upodobaniach, jak w zaletach i wadach swego umysłu, stał względem Tarnowskiego na przeciwległym biegunie? Tarnowski — czytamy w *Dziejach krytyki literackiej* — „tak gorąco ukochał swój przedmiot, ...tak świetnie umie przemawiać o wielkich arcydziełach poezji naszej, że wady i błędy, że braki i niedostatki jego umysłu czy jego talentu nie zdołają zagłuszyć wielkich jego przymiotów; a *Historja literatury polskiej*, którą nas obdarował, jest jednem z tych dzieł, które stanowić będą chlubę naszego piśmiennictwa“ [3]).

---

[1]) Dłuższe ustępy z ich recenzyj przytacza Hoesick w pomienionem dziele.

[2]) Ob. *Dwie historje literatury polskiej* w *Ateneum* 1901, II, 728—737. Adres, przesłany Tarnowskiemu na dzień jego jubileuszu przez Towarzystwo Naukowe Warszawskie (ob. *Ku czci Stanisława Tarnowskiego*, Kraków 1909, odbitka z *Czasu*, str. 56—57), jest pióra Chlebowskiego.

[3]) Str. 402. *Dzieje krytyki literackiej* Chmielowskiego wyszły w r. 1902; mowa więc tutaj tylko o pierwszych pięciu tomach.

Czy ten sąd współczesnych potomność zatwierdzi? Czy Tarnowski, który dzięki swemu talentowi pisarskiemu ma zapewnione trwałe stanowisko w historji literatury polskiej, zdobył sobie także stanowisko w historji polskiej krytyki literackiej i w historji badań historyczno-literackich w Polsce? Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że tak, i niechaj wolno będzie możliwie krótko to uzasadnić.

III

Przedewszystkiem jedna zasługa, wielkiej doniosłości. Cały szereg utworów literatury polskiej Tarnowski zbadał i ocenił — pierwszy: tu należą pisma Przyłuskiego, Petrycego, Starowolskiego, Andrzeja Maksymiljana Fredry i wielu innych moralistów i polityków polskich, o których się przedtem nawet nie słyszało, albo o których się wiedziało tylko piąte przez dziesiąte. A kto napisał pierwszą obszerną monografję o Kochanowskim, o Krasińskim, o Klaczce, o Szujskim? A *Niepoprawni* Słowackiego, a *Księgi narodu i pielgrzymstwa* i *Konfederaci* Mickiewicza, a kazania Kajsiewicza? — Przecie nie kto inny, tylko Tarnowski poświęcił tym i wielu innym jeszcze utworom pierwsze studja. Tej zasługi nigdy mu nikt nie odbierze. A cóż dopiero powiedzieć o jego *Historji literatury polskiej?* Przecie w dziejach nauki polskiej jest to pierwsza tak obszerna historja naszej literatury, od najdawniejszych do najnowszych czasów; pierwsza, zawierająca w sobie szczegółowe streszczenia utworów literatury staropolskiej, tak bar-

dzo potrzebne i pożyteczne dla tych, co dzisiaj dawnych autorów już nie czytują; pierwsza także, która nietylko że nie traktuje po macoszemu prozy, ale przeciwnie uwzględnia ją narówni z poezją, a czasem nawet wysuwa ją na pierwszy plan, co się tłumaczy zapewne nietylko wpływem pisarzów francuskich, ale i tem własnem przekonaniem Tarnowskiego, że, jak mówi, „lepiej jest każdemu narodowi mieć świetną prozę, niż świetną poezję“.

A jakaż jest wartość tych jego prac?

Kiedy Tarnowski wystąpił na pole krytyki literackiej, jej kierunek filozoficzny, będący jednem z tych bardzo wielu wątpliwych dobrodziejstw, które umysłowość polska zawdzięcza niemieckiej, zstępował już do grobu: Krasiński nie żył już dawno, Cybulski umarł w roku 1867, Cegielski w 1868; Tyszyński żył aż do roku 1879, ale w ostatnich latach życia swoją krytykę filozoficzną tak dobrze, jak na kołku zawiesił, co, mówiąc nawiasem, wyszło jego *Wizerunkom literackim* tylko na dobre. Natomiast kierunek filologiczny krytyki literackiej, będący jednem z tych bardzo niewielu niewątpliwych dobrodziejstw, które nauka polska zawdzięcza niemieckiej, miał za czasów młodości Tarnowskiego wybitnych przedstawicieli, będących w całej pełni swojego rozwoju; na ich czele stali Nehring i Małecki, który zresztą przerósł poziom krytyki filologicznej o całą swoją mądrą głowę.

Otóż tym dwóm kierunkom Tarnowski nie zawdzięcza nic — dla bardzo prostej przyczyny: nie był nigdy ani filozofem, do czego się często sam z właściwą sobie otwartością przyznawał, ani filolo-

giem. Był natomiast znawcą i miłośnikiem literatury powszechnej, historykiem i politykiem, psychologiem, albo raczej portrecistą, estetykiem, albo raczej estetą, oraz moralistą i patrjotą.

W znajomości arcydzieł literatury powszechnej, zwłaszcza nowożytnej, nie może się z nim mierzyć ani jeden z jego poprzedników, a i ze współczesnych mu krytyków nie wielu. I to mu właśnie pozwoliło nietylko porównywać utwory polskie z obcemi, ale, co jeszcze ważniejsza, uwydatniać podobieństwa, albo i pokrewieństwa, pomiędzy całemi prądami i epokami literatury polskiej a powszechnej. Czytając *Historję literatury* Tarnowskiego, widzi się wyraźnie, że literatura polska nie była i nie jest wyspą odludną, i że jej mieszkańcy są dobrymi znajomymi, albo i krewnymi wyspiarzy archipelagu europejskiego.

Zdawał sobie także Tarnowski doskonale sprawę ze ścisłego związku, zachodzącego pomiędzy literaturą a historją narodu, i umiał go szczegółowo, umiejętnie i malowniczo uwydatniać: widać to już w *Pisarzach politycznych XVI wieku*, a potem nadewszystko w *Historji literatury*, chociaż, dodajmy, głównie, jeżeli nie wyłącznie, uwzględniał tutaj Tarnowski historję polityczną, co się tłumaczy naturalnie tem, że był sam politykiem; dosyć, że związek pomiędzy literaturą narodu a jego historją umiał uwydatniać tak wyraźnie, jak nikt inny; on dopiero spełnił u nas naprawdę wymaganie, którego doniosłość rozumiał wprawdzie już Brodziński (dzięki Herderowi i Villemainowi), ale którego spełnić nie umiał.

Czy pobudki do pomysłu łączenia literatury

z historją nie zawdzięcza Tarnowski Taine'owi? Chyba nie: prawdopodobnie naprowadził go na ten pomysł siłą rzeczy sam przedmiot: utworów literatury politycznej, w których rozbiorze ta metoda ukazuje się u Tarnowskiego po raz pierwszy, niepodobna przecie było rozpatrywać niezależnie od historji politycznej, to się samo przez się rozumiało. Tak czy inaczej, o jakimkolwiek większym wpływie Taine'a mówić nie można: wolno już raczej mówić o nieznajomości albo lekceważeniu jego teorji.

Natomiast wpływ Sainte-Beuve'a na Tarnowskiego jest, jak się zdaje, niewątpliwy, ale także pod jednym tylko względem. Kto czytał *Pisarzów politycznych XVI wieku* i *Historję literatury*, ten spostrzegł zapewne, że bardzo wiele miejsca poświęca Tarnowski charakterystykom różnych autorów i że je kreśli *con amore*. Z nich niektóre należą do najświetniejszych jego kart, jako to: charakterystyki Modrzewskiego, Orzechowskiego, hetmana Żółkiewskiego, Paska, Albrychta Radziwiłła, Krasickiego, Staszyca, a nadewszystko to prawdziwe w swoim rodzaju arcydzieło, którem jest charakterystyka Henryka Rzewuskiego. Otóż czy te charakterystyki nie powstały czasem pod wpływem „portretów literackich" Sainte-Beuve'a, które u nas naśladował już Siemieński, — jak, Boże się zmiłuj! W każdym razie wpływ ten redukowałby się tylko do pobudki: być może, że znakomity krytyk francuski, który żył jeszcze i cieszył się sławą, kiedy Tarnowski bawił na studjach w Paryżu, zaważył na jego upodobaniu do kreślenia portretów literackich; ale w sposobie ich kreślenia

Tarnowski poszedł inną drogą. Kiedy bowiem Sainte-Beuve materjału do nich szukał nadewszystko w życiu autorów, które też badał bardzo szczegółowo, czasem mikroskopijnie, Tarnowski opierał swoje portrety przedewszystkiem na rysach duchowych, wydobytych z pism autorów. (Jedyny ważniejszy wyjątek stanowi charakterystyka Rzewuskiego, oparta w znacznej mierze na jego pochodzeniu rodowem).

Nie dosyć na tem. Sainte-Beuve'a obchodził w utworze literackim prawie wyłącznie jego autor, człowiek: portrecista, psycholog zabił w Sainte-Beuve'ie krytyka literackiego. Tarnowski tymczasem, przy całem swem upodobaniu i przy całym swoim niepospolitym talencie do charakterystyki pisarzów, główną uwagę zwracał jednak na ich utwory, nie doceniając nawet w dostatecznej mierze ich związku z życiem autora i wogóle lekceważąc sobie często badania biograficzne. W *Pisarzach politycznych XVI wieku* biografje są, ale tylko doczepione do rozbiorów i charakterystyk i wydrukowane drobnym drukiem — w przypisach; w *Historji literatury* niema już nawet tych doczepek, co więcej, niema nawet dat urodzin i śmierci autorów, ani dat bibljograficznych. Tam nawet, gdzie biografja z samej natury przedmiotu uwzględniona być musiała, a więc w monografjach, poświęconych całokształtowi działalności pisarzów, Kochanowskiego czy Krasińskiego, nie zwracał Tarnowski dosyć uwagi na to, czego uwydatnianie jest, rzec można, specjalnością Tretiaka i Chlebowskiego, to znaczy, o ile się w utworach literackich odbiły własne przeżycia autorów; ucierpiały z tego powodu

niektóre analizy, np. *Psałterza* Kochanowskiego, albo *Pana Tadeusza*, a cóż dopiero wspaniałe zresztą rozbiory *Nieboskiej komedji* i *Irydjona!*

IV

Lecz zobaczmy teraz, jakiego to rodzaju są te analizy, które się w pismach historyczno-literackich Tarnowskiego zawsze wybijają na samo czoło, w jaki sposób roztrząsał on utwory literackie? Krytyka literacka, jako nauka, jest nauką filologiczną: Tarnowski zaś, jak się wspomniało, filologiem nie był. To też niema najczęściej w jego analizach badań nad źródłami literackiemi utworu, nad jego rodzajem literackim i stylem, nad jego wpływem na późniejszą literaturę, nad historją sądów o nim i t. d.; krótko mówiąc, niema pełnej charakterystyki utworu literackiego, która, w miarę jak historja literatury przestaje być tylko literaturą, a staje się nauką, tem bardziej wysuwa się na samo czoło badań. W pismach Tarnowskiego nad charakterystyką utworu literackiego stanowczą przewagę ma jego ocena; jego rozbiory są krytykami w dosłownem znaczeniu tego wyrazu; jemu idzie nadewszystko o wydanie sądu o utworze.

Ale idzie mu także o to, żeby czytelnik jego sądom uwierzył. Więc bierze go za rękę i oprowadza go po całym utworze, po wszystkich jego częściach, wszystko jedno, czy to będzie *Naprawa Rzeczypospolitej* Modrzewskiego, czy *Kanclerz* Heidensteina, czy

Przestrogi dla Polski Staszyca, czy też *Nieboska Komedja*, czy *Pan Tadeusz*, czy *Ogniem i mieczem*.

Mówiąc poprostu: Tarnowski streszcza utwory literackie, i to jest dopiero kanwa, na której wyszywa swoje sądy. Dzięki tej metodzie czytelnik doskonale rozumie utwór, jeżeli go dawniej nie rozumiał, widzi w nim różne szczegóły, których dawniej nie zauważył, ogarnia jego całość.

A jakież są wyszyte na niej sądy? Z jakiego stanowiska ocenia Tarnowski utwory literackie?

W mniemaniu ogółu jego specjalność i zarazem największą zasługę stanowi krytyka estetyczna. Jest to nieporozumienie, płynące z nieścisłości mowy potocznej. Tarnowski, nie będąc nic a nic filozofem, *eo ipso* nie był estetykiem: daremnie byłoby szukać w jego pismach odpowiedzi na pytania, co np. przemaga w poezji Mickiewicza, wzniosłość, czy wdzięk, albo jakiego rodzaju tragiczność dominuje u Krasińskiego, albo jakiemi środkami stylistycznemi Słowacki wywołuje w duszy czytelnika nastrój, albo jeszcze, co ma przewagę w powieściach Sienkiewicza albo Żeromskiego, piękność, czy charakterystyczność, i t. p. Ani jedno studjum Tarnowskiego nie da się zaliczyć do tego rodzaju badań, do którego należą np. studja Volkelta o Grillparzerze i Jean-Paulu, Matuszewskiego o wzniosłości u Słowackiego i o stanowisku Mickiewicza w literaturze powszechnej, albo Witkiewicza o Mickiewiczu, jako koloryście. Nowszych badań w dziedzinie estetyki Tarnowski nie znał, to też, jeśli czasami, jak np. w recenzji rozpraw i artykułów Witkiewicza, zabierał głos o zagadnieniach estetycznych,

wypowiadał poglądy przestarzałe, trącące dawną estetyką idealistyczną, a nawet starą estetyką pseudoklasyczną. Występował np. w obronie jakiegoś absolutnego i jakiegoś objektywnego piękna i zwalczał pogląd, jedynie słuszny, oparty na psychologji, nie na metafizyce, że „miarą piękna jest nasz stan subjektywny wobec pewnego zjawiska“ [1]).

Nie będąc jednak estetykiem, był Tarnowski niepospolitym estetą, wyczuwał piękność poezji i wogóle sztuki i nietylko ją kochał, ale się nią szczerze zachwycał. Ani jeden z naszych krytyków literackich, z wyjątkiem Klaczki, nie dorównał mu pod tym względem. I to właśnie poczucie piękna jest jedną z dwóch głównych podstaw sądu Tarnowskiego o utworach literatury: jego krytyka, nie będąc estetyczną, jest estetyzującą, to znaczy, nie wyjaśniając czytelnikowi rodzaju tego wrażenia estetycznego, jakiego doznaje przy czytaniu utworu literackiego, potęguje w jego duszy samo wrażenie, a często nawet budzi je w niej dopiero i uświadamia. A czy nie to właśnie jest głównem zadaniem krytyki tego rodzaju? Czy rozbiory komedyj Fredry, *Pana Tadeusza*, *Mazepy*, *Horsztyńskiego*, *Niepoprawnych*, *Ojca zadżumionych*, poematu *W Szwajcarji*, *Nieboskiej Komedji* i *Irydjona*, powieści Sienkiewicza, *Korjolana* Szekspira, tragedyj Schillera, — czy te rozbiory nie są idealnem spełnieniem tego zadania?

Skala odczuwań estetycznych Tarnowskiego była dosyć szeroka. Był niezmiernie wrażliwy, może nawet

---

[1]) Witkiewicz, *Sztuka i krytyka u nas*, wyd. trzecie, 191.

najwrażliwszy, na tragizm i patetyczność: dlatego to jego studja o *Kazaniach sejmowych* Skargi, o Krasińskim, o Schillerze, o *Horsztyńskim* Słowackiego należą do najlepszych, jakie napisał. Że jednak i na komizm był bardzo wrażliwy, tego dowodzą jego przepyszne odczyty o Fredrze. Piękno wyczuwał nierównie głębiej, niż charakterystyczność. Na tem, co wdzięczne, poznawał się zawsze. W dziedzinie wzniosłości wyczuwał zarówno wzniosłość wielkiej cnoty, jak wielkiej zbrodni; lubił godność, uroczystość, majestat, miał natomiast wstręt do tak zwanej wzniosłości straszliwej, okropnej, ohydnej, ponurej. Raziła go także wszelka nienaturalność, sztuczność, wymuskanie, konwencjonalność, wogóle brak prawdy i konsekwencji psychologicznej; nigdy nie omieszkał zaznaczyć tych niedostatków, jeśli je wyczuwał: kryterjum „prawdy artystycznej“ odgrywało w jego sądach rolę niezmiernie ważną, chociaż nie tak przeważną, jak u Małeckiego.

Czy jednak granice, jakie tej prawdzie zakreślało jego poczucie estetyczne, nie były ciasne? Raził go przecie nietylko naturalizm, ale często i realizm, i to zarówno w sztuce nowszej, jak w dawniejszej: „Dramat potoczny — są jego własne słowa[1]) — jest fałszywy, jest z urodzenia kaleką, ptak bez skrzydeł, kwiat bez koloru i zapachu“.

Wogóle powiedzieć można, że w poczuciu estetycznem Tarnowskiego pozostała jeszcze odrobina owego „dobrego smaku“ starych klasyków, dla któ-

---

[1]) *O dramatach Schillera,* str. 100.

rych też był on bardzo pobłażliwy. Piękna forma, doskonałe wykończenie stylistyczne, przejrzystość i harmonja budowy, jasność obrazów i myśli, — wszystko to było dlań *conditio sine qua non* prawdziwej poezji. Że miał słuszność, któż o tem wątpi? Dobrze, ale z dwóch utworów poezji, z których jeden ma i piękną formę, i poprawną budowę, i jasność myśli, słowem dobrą robotę artystyczną, ale jest pozbawiony iskry bożej, natchnienia, a drugi, choć artystycznie nie wykończony, a nawet zaniedbany, ale iskrę natchnienia ma, — z tych dwóch utworów, któremu oddać pierwszeństwo? Tarnowski oddawał je pierwszemu; z jego *Historji literatury* widać wyraźnie, że wolał np. *Ziemiaństwo* Koźmiana od *Wesela* Wyspiańskiego, a poezje Trembeckiego od liryki Kasprowicza. Jeżeli zaś do tego dodamy, że był zawsze zwolennikiem możliwie zupełnej odrębności poszczególnych gałęzi sztuki, że inwazji pierwiastków malarskich, a zwłaszcza muzycznych, w dziedzinę poezji, poza ich dawnemi zdobyczami, niecierpiał, to zrozumiemy, dlaczego zajął tak surowe stanowisko wobec mistycznej poezji Słowackiego, a nadewszystko wobec modernizmu, dlaczego swój sąd ogólny o nim zamknął w jednym wyrazie: „zwyrodnienie“ [1]).

V

Lecz do wydania tego potępiającego wyroku skłoniły go nietylko jego upodobania estetyczne.

---

[1]) *Historja literatury polskiej,* tom VI, część II, str. 614.

Drażnił go, a nawet bolał i oburzał, w wielu przedstawicielach „nowej sztuki“, np. w Przybyszewskim, nadto wybujały, bez wątpienia chorobliwy indywidualizm, a raczej egotyzm, dla zdrowia społecznego szkodliwy. Za rzecz, dla zdrowia społecznego także szkodliwą, poczytywał niejasność najnowszej poezji, przewagę nastroju nad myślą i uczuciem, mglistego symbolu nad konkretnym i plastycznym obrazem. Od literatury bowiem i wogóle od sztuki żądał zawsze, przez całe swoje życie, nietylko, żeby zaspokajała poczucie estetyczne, ale także, by podnosiła i uszlachetniała całą duszę, aby w niej budziła miłość ideałów religijnych, moralnych, patrjotycznych, co więcej, aby ją pobudzała do ich realizowania. I to jest właśnie druga główna podstawa jego sądu o literaturze. Podobnie jak Klaczko, był wrogiem hasła sztuka dla sztuki; pod tym względem nie różnił się zasadniczo od Chmielowskiego. Nie dosyć mu było wykazać piękno utworu, sądził go jeszcze ze stanowiska moralnego. Za wielkie arcydzieło poczytywał utwór tylko taki, o którym mógł powiedzieć, że, będąc piękny, jest jednocześnie i dobry: najwyraźniej i najpiękniej przebija to stanowisko w rozbiorze *Kazań sejmowych*, *Pana Tadeusza*, *Irydjona* i *Rodziny Połanieckich*.

Że zaś w tych sądach moralnych Tarnowskiego o literaturze ogromną rolę odgrywały względy etyczno-społeczne, nad tem rozwodzić się nie trzeba. Jak większość historyków literatury francuskiej, a u nas przedewszystkiem Chmielowski, tak i on patrzył na utwór literacki przedewszystkiem jako na *un fait*

social. A że za kamienie węgielne dobra, szczęścia i zdrowia narodu polskiego poczytywał wierność religji katolickiej i miłość ojczyzny, więc zawsze pytał, czy się literatura nie sprzeniewierza tym dwóm przykazaniom, czy je w serca polskie wpaja, i z tego stanowiska ją sądził. Jeżeli tak kochał literaturę naszą XVI wieku, to nietylko dla jej piękna, ale i dla jej ducha obywatelskiego; ten sam wzgląd zaważył niemało na szali jego uczuć dla Mickiewicza, dla Krasińskiego, dla Kajsiewicza; niechęć do Pola tłumaczy się w niemałej mierze tem, że w jego gawędach jest apoteoza ujemnych stron przeszłości narodowej, to jest fałszywy patrjotyzm; oburzenie na Orzechowskiego ma źródło w jego warcholstwie, a na Rzewuskiego — w jego nikczemności i apostazji; do Słowackiego miał żal za wycieczki przeciw Kościołowi, do Mickiewicza — za towianizm i *Prelekcje paryskie*, do Żmichowskiej — za wolnomyślność, do Kasprowicza — za bunt względem Boga. I takich przykładów możnaby przytoczyć bez liku.

Jest więc Tarnowski, jako krytyk, nietylko estetą, ale i moralistą; czasem nawet, jak np. w ocenie poezji Szujskiego, albo i Krasińskiego, moralista, a mianowicie patrjota i polityk, zwycięża w nim estetę. Przykładów możnaby przytoczyć także niemało.

Kto w krytyce literackiej jest estetą i moralistą, ten się na krytykę objektywną zdobyć nie może. To też Tarnowski zdobyć się na nią nie mógł, a raczej — zupełnie świadomie nie chciał: przecież teoretycznie nawet oświadczał się zupełnie otwarcie przeciwko objektywizmowi w krytyce literackiej, poczytując go

za bitą drogę do bezduszności, i wymownie bronił prawa krytyka do wypowiadania własnych sądów o literaturze [1]).

Ars est homo, additus naturæ, powiedział Bacon; o krytyce Tarnowskiego powiedzieć można, że *est homo, additus litteris,* co w przymierzu z talentem sprawiło, że jest w znacznej mierze sztuką. Prawda, że ostatecznie na każdej krytyce indywidualność krytyka musi wycisnąć swoje piętno, ale na krytyce Tarnowskiego to piętno jest bardzo mocne, bardzo wyraźne, bo krytyk posiadał mocną i wyraźną indywidualność, bo miał żywy temperament pisarski, a kryć się ze swojemi sądami i uczuciami nie chciał. Umiał Tarnowski być złośliwym, ironicznym, a nawet sarkastycznym względem autorów i utworów, umiał się gniewać i oburzać i wypowiadać te swoje afekty w sposób patetyczny, czasem nadto patetyczny, ale umiał także kochać i zachwycać się i te swoje uczucia wypowiadać z patosem podniosłym i szlachetnym. Nie mamy dotychczas drugiej takiej książki, któraby w sercach polskich budziła tak żywą miłość literatury ojczystej, jak *Historja literatury* Tarnowskiego.

W sądach swoich, co więcej w samem ujmowaniu, a czasem i w pomijaniu, autorów i utworów bywał nieraz bardzo stronny. Był stronny i wobec Słowackiego, kiedy go poniżał na korzyść Krasińskiego, i wobec Asnyka, kiedy jego wierszowi na

---

[1]) Ob. przedmowę do *Historji literatury;* por. także *Przegląd polski* 1888, IV, 198—199 (w książce Hoesicka II, 355—356).

Historyczną nową szkołę poświęcił dwa razy tyle miejsca, co sonetom *Nad głębiami*, i wobec Kajsiewicza, kiedy porównywał jego wymowę z wymową Skargi. Wolałoby się także, aby w *Historji literatury* Szczepanowski i Witkiewicz nie byli zbyci jedynie przelotną wzmianką — nie z braku miejsca przecie, skoro się go tyle znalazło dla wszelakich Koźmianów (aż czterech!).

Był także stronny wobec całych epok i prądów, kiedy np. nie doceniał tej ogromnej i błogosławionej roli, jaką w historji literatury polskiej XVI wieku odegrała reformacja, a w historji odrodzenia duchowego w wieku XVIII — oświecenie.

Wszystko to prawda. Ale skąd płynęła ta stronniczość? Czy ze złej wiary, albo z braku dobrej woli? Broń Boże! Źródłem stronniczości Tarnowskiego bywały niekiedy jego uczucia osobiste, częściej daleko przyjaźni, aniżeli niechęci, ale jej źródłem głównem było to, że Tarnowski, jak każdy człowiek z mocnym charakterem, swoje idee społeczne czy polityczne, patrjotyczne czy religijne, nietylko poczytywał za prawdziwe, ale je kochał; należał bowiem do tych ludzi, którzy się swojemi ideami tak mocno przejmują, że je aż odczuwają, i dlatego właśnie drażni ich tak bardzo to wszystko, co się z temi ideami nie zgadza, a co się zgadza, to ich porywa. Tak, stronniczość Tarnowskiego, jako krytyka i historyka literatury, płynęła najczęściej z ukochania idei, zwłaszcza idei dobra społecznego, któremu tak, jak je pojmował, wiernie piórem swojem służył.

I oto przy końcu tego szkicu powracamy do tego, od czegośmy zaczęli: do Tarnowskiego, jako człowieka. Był to utalentowany pisarz, a jednocześnie zacny, czysty i mocny człowiek, mocny, bo miał charakter, o co u nas nierównie trudniej, niż o zdolności. Należał on do tych ludzi, o których Francuzi mówią, że są *d'une pièce*, którzy się też nie mogą, nie umieją i nie chcą rozdwajać. I ten charakter Tarnowskiego wycisnął na jego pismach piętno nie mniej silne, jak jego talent.

PRZYGODNE SŁOWA OSWALDA BALZERA

I

O *Pieśniach Janusza* Pola powiedział Ujejski, że, „gdyby szczególnem zrządzeniem zniknęły nagle wszystkie księgi, tyczące się historji polskiej,... a ocalała z tego potopu, spadającego na duchowy nasz żywot, tylko jedna ta złota, niewielka książeczka: natchniony historyk, czerpiąc z tego źródła, odgadłby charakter dziejów Polski, a nowy wieszcz, czerpiąc równie w tem źródle, wyśpiewałby jej przyszłość".

Jest, naturalnie, w tym sądzie o *Pieśniach Janusza* dużo przesady, — wypowiedział go przecie Ujejski. Nie będzie jednak ani źdźbła przesady, jeśli się powie, że, gdyby kiedyś szczególnem, a dla nauki polskiej opłakanem, wręcz okropnem zrządzeniem zaginęły dzieła naukowe Oswalda Balzera — i *Genealogja Piastów*, i *Geneza Trybunału Koronnego*, i *Historja ustroju Austrji*, i *Skartabelat w ustroju szlachectwa polskiego*, i *Corpus juris polonici*, i *Skarbiec i archiwum koronne*, i *Królestwo polskie*, i wszystkie inne jego badania i wydawnictwa w zakresie historji polskiej i historji prawa polskiego —, a ocalały tylko jego *Przygodne słowa*, które się w roku 1912

ukazały w zbiorowem wydaniu: to, czerpiąc jedynie z tego źródła, nie możnaby wprawdzie wytworzyć sobie nawet przybliżonego pojęcia ani o tych olbrzymich zasługach, jakie ich autor dla nauki położył, ani o jego zdumiewającej uczoności i pracowitości niezwykłej, ani o ścisłości jego metody naukowej; możnaby jednak poznać nieomylnie i niezawodnie, że był uczonym historykiem bardzo niepospolitej miary, badaczem ostrożnym, trzeźwym, ścisłym, a do tego wyjątkowo uczciwym, ze świętym zapałem szukającym prawdy i znajdującym rozkosz w zbliżaniu się do „tego wielkiego światła, o którem wiemy, że błyszczy w całym majestacie, że samo jest majestatem, choć go dla ludzkiej naszej ułomności nigdy w całym majestacie oglądać nie możemy“; możnaby dalej poznać, że autor *Przygodnych słów* zgłębił naukowo nietylko dzieje polityczne Europy średniowiecznej i nowożytnej, ale także historję jej kultury i cywilizacji; że, co więcej, nietylko zdobył olbrzymią wiedzę w zakresie faktów dziejowych, ale także głęboko rozumiał zarówno ich nierozerwalną, pragmatyczną łączność, jak życiową — polityczną czy kulturalną, narodową czy ogólno-ludzką — wartość.

Czy takie np. przemówienie, jak: *O uniwersytecie lwowskim i uniwersytetach polskich*, nie jest pracą ściśle naukową, czy nie jest naukowym zarysem historji uniwersytetów polskich na tle historji uniwersytetów w Europie zachodniej? A cóż dopiero powiedzieć o *Liście otwartym do Mommsena*, zawierającym, pomiędzy innemi, krótką, treściwą, a głęboką w swem ujęciu zarówno, jak w swojej praw-

dzie dziejowej, ocenę historji niemieckiej i zachodnio słowiańskiej ze stanowiska kultury? Albo jeszcze przemówienie *W rocznicę grunwaldzką*, które tak głęboko zarazem i tak przystępnie wyjaśnia, czem był i czem do dziś dnia jest w historji narodu polskiego i kultury polskiej Grunwald! Czy w tem przemówieniu nie walczy o lepsze z uczuciem patrjotycznem ściśle naukowy pogląd na wypadki dziejowe?

Wogóle *Przygodne słowa* profesora Balzera, pomimo swojej przygodności, mają jednak po większej części wartość wcale nie przygodną, ale trwałą, a to dlatego, że ich autor umie każdą sprawę ująć i oświetlić pod niezmiernie szerokim kątem widzenia, umie się wznieść na stanowisko myśliciela, orjentującego się z równą łatwością w przeszłości, jak i w teraźniejszości. I śmiało można powiedzieć, że pod tym względem *Przygodne słowa* mają wyższość nad specjalnemi monografjami Balzera; te bowiem, chociaż niezrównane w metodzie naukowej, w erudycji, w odwadze badawczej, nie lękającej się żadnych trudności, w doniosłości i pewności zdobytych wyników, chociaż (jak się raz wyraził niezapomnianej pamięci Stosław Łaguna) są „wykonane z drobiazgową sumiennością słynnych niegdyś mozaistów weneckich“, — nie dały mu jednak, właśnie przez swój specjalny, drobiazgowy charakter, pola do poruszenia i rozwinięcia myśli ogólniejszych, do uwydatnienia wszystkich zasobów zarówno bogatej umysłowości, jak szlachetnej duszy. Tutaj, w *Przygodnych słowach*, inaczej, — pole było nierównie szersze: pozostał

historyk-badacz, ale obok niego ukazał się historyk-myśliciel; pozostał trzeźwy, bezstronny uczony, ale obok niego ukazał się gorący, pełny miłości swego kraju obywatel.

II

Istnieje pogląd, że jedynem zadaniem historyka jest wyświetlić prawdę, wyjaśnić, skąd się wziął w historji ten albo inny fakt, jakim on był w swoim przebiegu i w swoich skutkach, że natomiast historyk przekracza zakres swych badań historycznych, a nawet sprzeniewierza się swemu powołaniu, jeżeli o wypadkach historycznych wydaje własny sąd: Balzer, jak o tem pięknie i wymownie świadczą *Przygodne słowa*, nie podziela tego ciasnego poglądu. Dążąc nadewszystko do wyświetlenia prawdy (dlatego to nie Mommsen, tylko Ranke jest w jego oczach „wielkim, niezapomnianym, nieprześcignionym mistrzem dziejopisarstwa“), nie wyzuwa się jednak z przynależnego historykowi prawa wydawania sądu o wartości wypadków historycznych, nie odmawia sobie ani swym czytelnikom odpowiedzi na cisnące się każdemu do głowy i serca pytanie: „czy coś się dobrze stało, czy też nie, czy coś było pożądanym, czy też niepożądanym wypadkiem dziejowym?“

Lecz jakież jest kryterjum wartości wypadków historycznych, z jakiego stanowiska winien historyk wydawać o nich sąd? Jasną i stanowczą odpowiedź na to pytanie dają *Przygodne słowa*. Najwyższem dobrem ludzkości, najwyższym celem, do którego

dążyć powinny społeczeństwa i narody, nie jest potęga polityczna państwa: „państwo nie jest nietylko duszą, nie jest nawet ciałem narodu, jest ono tylko pewną ramą, w którą pospolicie ujęte jest jego życie,... ale jedynym, koniecznym warunkiem tego życia organizacja owa nie jest; nie jest nawet koniecznie miarą jego tętna, miarą wydatności pracy w kierunku urzeczywistnienia posłannictwa“. Tem posłannictwem nie jest i kultura materjalna: ona jest tylko środkiem. Posłannictwem zaś jest — kultura duchowa, będąca niejako łącznikiem pomiędzy ziemią a niebem, „pomostem do Boga, bo prawie, że zdobywająca dla ludzkości to, co należy do najistotniejszych pierwiastków bóstwa: dobro, piękno, prawdę“. Z tego to stanowiska — ze stanowiska nie przelotnych wartości i nie środków, zmierzających do celu, ale wartości istotnej, wiekuistej i ostatecznego celu życia ludzkiego na ziemi, — wydaje Balzer wyroki historyczne, biorąc, rzecz naturalna, pod uwagę i kryterjum etyczne, w tem głębokiem przekonaniu, że niema rzetelnej kultury duchowej bez kultury moralnej. Z *Przygodnych słów* wieje duch mędrca, który odróżnia fenomen od istoty, determinizm dziejowy od wyzyskującej go na rzecz swoją świadomej celowości; który patrzy na dzieje ludzkie nietylko z nizin ich przyczynowego związku, ale także z wyżyn — najwyższego celu; który nadto mocno wierzy, że ten cel najwyższy wytknęła ludzkości sama Opatrzność, że do tego celu z coraz większą świadomością dążyć będzie ludzkość, że prędzej czy później „przepali się piekło samo —

i wybije godzina sprawiedliwości“, że wprawdzie „na zegarze dziejowym na godzinę taką trzeba czekać całe stulecia, ale — jest Bóg na niebie, więc zegar nie stanie“. Oto *credo* historyczne, a raczej historjozoficzne, Balzera.

III

A teraz *credo* narodowe. Jako znakomity badacz naszej przeszłości, zna on ją tak gruntownie, jak mało kto w Polsce; tem cenniejszy przeto dla nas jest i powinien być jego sąd o niej, wypowiedziany nadewszystko we wspaniałym *Liście otwartym do Mommsena*, któremu podobało się nazwać Polaków i wogóle Słowian „barbarzyńcami“, w liście, w którym nie wiadomo naprawdę, co więcej podziwiać: przedmiotowość i bogatwo treści, czy druzgocącą siłę argumentów, czy powagę tonu, czy subtelną, ale niezmiernie dotkliwą (a w całej pełni zasłużoną) ironję. Z natury rzeczy wydobył tutaj Balzer na jaw jedynie dodatnie strony historji polskiej, których poczet uzupełnił w przemówieniu *W rocznicę Grunwaldzką;* tam chodziło mu głównie o uwydatnienie niezaprzeczonych zasług dziejowych Polski wobec kultury i cywilizacji europejskiej, zarówno zachodniej, jak wschodniej, tutaj — o uwydatnienie ogólnego charakteru historji polskiej. I warto — dzisiaj zwłaszcza, kiedy nadto jesteśmy pochopni do upatrywania w naszej przeszłości jedynie stron ujemnych —, abyśmy wszyscy zapamiętali sobie tę prawdę, ten niezbity fakt dziejowy, że „tkwiła

w podstawach idei państwowej Polski zasada prawa, wysuwał się na czoło moment sprawiedliwości, — odpowiedniki znamienne zawartej w duszy narodu kultury etycznej". Uczony, trzeźwy i bezstronny historyk i prawnik, zdający sobie jasno sprawę z ujemnych stron historji narodu i państwa polskiego, przyznaje jednak prawdę i słuszność sądowi poety-romantyka, w którego oczach

Z Polski — ojczyzna w przyszłości jedyna,
Co z piersi miłość, a nie rozbój sieje,
Co mieczem — tylko świat ewanieliczy,
Gardzi grabieżą — nie garnie zdobyczy —
Spaja się z braćmi — a dumnych roztrąca,
Lecz i tych jeszcze w jawnem świetle słońca!

O tej zgodzie uczonego z poetą także warto pamiętać. A jak poeta-romantyk święcie wierzył w lepszą przyszłość swego narodu, ale jednocześnie uczył, że „Ty bez nas samych nie możesz nas zbawić": tak i trzeźwy uczony wierzy, że „opoka polskości" jest „silna, niewzruszalna, nieśmiertelna", ale uczy, że „do sprawiedliwego zwycięstwa" prowadzi jedynie „usprawiedliwienie własne". Polska jest narodem wybranym: i tego nawet artykułu wiary romantycznej nie wykreślił Balzer ze swego narodowego *credo*, tylko, że go rozumie inaczej, zmienia go — do niepoznania: nie przez przeszłość swoją, nie przez „ofiarę" i nie przez posłannictwo swoje jest Polska narodem wybranym, ale jedynie przez to, że, pozbawiona niepodległości politycznej, ma do spełnienia więcej obowiązków, i to daleko trudniejszych, niż narody, posiadające własne organizacje

państwowe. „Gdyby powiedzieć, że cięży“ na uniwersytetach polskich tylko to „zadanie, jakie każdy uniwersytet spełniać winien, to mało: trzeba dodać że *one nietylko za siebie pracować mają, ale i za te uniwersytety, które — być powinny*“. I ta wzmożona, ta zdwojona praca obowiązuje nas dzisiaj na każdem polu kultury duchowej.

Na jedno jej pole szczególną uwagę zwracają *Przygodne słowa*, mianowicie na naukę, na czystą, bezinteresowną naukę. „Są moce ludzkie, które w zapamiętaniu poważają się wydawać wyroki śmierci na całe narody: ale niema mocy ludzkiej, któraby to życie zabić zdołała, pokąd naród wysoko dzierży sztandar cywilizacyjny“. Niepodobna zaś dzierżyć wysoko sztandaru cywilizacyjnego bez kultury naukowej, bez czynnego kultu nauki czystej, „pojętej, jako cel sama w sobie, t. j. jako dochodzenie prawdy dla prawdy“. „W kulturalnym pochodzie ludzkości każdy naród ma wyznaczony sobie pewien najkonieczniejszy udział w pracy około postępu wiedzy; wolno mu to zadanie spełnić, albo nie spełnić; „*ale, jeśli go nie spełni, przestanie kroczyć w rzędzie narodów kulturalnych*“.

Czy trzeba jeszcze dodawać, że te słowa nie były i nie są dla Balzera pustym dźwiękiem? Że nietylko swemi znakomitemi dziełami naukowemi, ale i swoją niemniej znakomitą działalnością na stanowisku profesora uniwersytetu lwowskiego i organizatora Towarzystwa dla popierania nauki polskiej we Lwowie, to swoje przykazanie narodowe wypełnił,

wypełnia i — daj Boże, jak najdłużej — wypełniać będzie? W słowach, w których scharakteryzował zasługi Kalinki, scharakteryzował najlepiej, nie myśląc o sobie, i samego siebie: bo i on jest „prawdziwym kapłanem nauki, który ją czci, jakoby rzecz świętą, który nie sponiewierał jej nigdy, który zawsze stał na straży jej honoru i nieskazitelności“.

WŁODZIMIERZ SPASOWICZ W ŚWIETLE SWOICH PISM POŚMIERTNYCH

Dnia 26 października roku 1906 umarł w Warszawie Włodzimierz Spasowicz. We dwa lata po jego śmierci ukazał się tom dziewiąty i ostatni jego *Pism*.

Na czele umieszczono pismo p. t. *Polityka samobójstwa*. Rzecz to nie nowa, ukazała się bowiem jeszcze w roku 1872, jako replika na pisemko Kazimierza Krzywickiego, członka rady stanu Królestwa polskiego, p. t. *Polska i Rosja w 1872 roku*. Za życia nie wcielono jej do *Pism* Spasowicza, a że się obydwa jej wydania od dawien dawna wyczerpały, więc zapomniano o niej prawie zupełnie; nie wiedziano nawet, kto jest jej autorem, broszura bowiem wyszła bezimiennie. Otóż po śmierci Spasowicza przypomnieć należało ją koniecznie, jako jedną z najznamienniejszych jego prac, rzucającą niezmiernie ciekawe światło zarówno na jego poglądy, jak na uczucia.

„Jak w mechanice żadna cząstka siły nie przepada nigdy, tak i w porządku moralnym nie może przepaść niewiedzieć jak i zniknąć ani jedna cząsteczka tej moralnej siły, którą nazywamy prawem,

chociażby przeszły wieki krzywdy"; nie wolno „padać przed złotym cielcem powodzenia, całując proch, zaznaczony wartkiem kołem rydwanu bogini fortuny"; renegatem jest ten, kto, zwątpiwszy o zmartwychwstaniu politycznem, zwątpił jednocześnie o tem, czy można jeszcze bronić istnienia narodowego, swojej kultury, wyrobionej dziejami, swojego typu, wykutego wiekami świetnych powodzeń, tylko pracą moralną oczyszczonego z ojcowskich grzechów i błędów"; „nie bądźmy samobójcami, lecz chrońmy się też od tego narodowego egoizmu, któryby losy świata poświęcił, byle na jego zwaliskach postawić narodową ojczyznę; pamiętajmy, że przyszłość Polski zależy od tego, czy się ona jeszcze przyda na co nietylko Słowiańszczyźnie, ale i światu".

Oto myśli przewodnie tej broszury, której przeczytanie wprawi zapewne w niemały kłopot, a przynajmniej w zdziwienie, tych, którzy, oślepieni namiętnością stronniczą, nie chcieli czy też nie umieli wznieść się do uczciwej i bezstronnej oceny poglądów Spasowicza i często pomawiali go Bóg wie o co, podając w wątpliwość nietylko jego uczucie i poczucie narodowe, ale nawet jego uczciwość i dobrą wiarę.

Z wyjątkiem *Polityki samobójstwa* wszystkie inne prace, składające się na tom pośmiertny *Pism* Spasowicza, pochodzą z sześciu ostatnich lat jego życia [1]). Są to przeważnie sprawozdania i oceny lite-

---

[1]) Wspomnienia moje o Józefacie Ohryzce. — Jerzy Moszyński, szkic polskiej polityki w chwili obecnej. — Nowa

rackie. Ich wartość jest bez porównania niższa od dawniejszych krytyk Spasowicza, ale na jego indywidualność rzucają i one bardzo ciekawe światło.

Co nasamprzód w nich uderza, to ta sama, co dawniej, żywość i ruchliwość umysłu, ta sama, co dawniej, ciekawość intelektualna Spasowicza, która nie pozwalała mu do samej śmierci zamykać oczu na prądy współczesne umysłowości i literatury, tak różne od tych, na które patrzał za młodu i w wieku dojrzałym: nie tknięty zarazą sekciarstwa estetycznego (co w późniejszym wieku tak rzadkiem bywa zjawiskiem), interesował się Spasowicz bardzo żywo twórczością „młodej Polski“, czego wymownym dowodem są jego rozbiory utworów Wyspiańskiego, Żeromskiego i Staffa. Zapewne, trudno się pisać na wszystkie wypowiedziane tutaj poglądy. Na żart chyba albo na ironję zakrawa np. taki sąd, że pesymizm Żeromskiego, ujawniający się w *Ludziach bezdomnych*, „był tylko chwilowym zwrotem w całej jego ewolucji, że to zwrot przebyty, bo górę wzięło następnie rzeźkie, weselne rozmiłowanie się w życiu jakiembądź, chociażby przykrem, i że przez pisma

---

historja literatury polskiej A. Brücknera. — Wspólna własność w Rosji. — *O liberalizmie* Emila Faguet. — St. Wyspiańskiego *Wyzwolenie*. — St. Wyspiańskiego *Bolesław Śmiały*. — Literatura Wilhelma Feldmana. — W obronie własnej, odpowiedź panu Szymonowi Askenazemu. — Etyka egoizmu Zygmunta Balickiego. — Wacława Berenta *Próchno*. — Studja i szkice literackie A. G. Bema. — St. Żeromskiego *Popioły*. — Uzupełnione studjum prof. Tretiaka o Słowackim. — Tragedja L. Staffa *Skarb*. — Tołstoj o końcu naszej ery. — Z przemówień wigilijnych.

autora późniejsze nie powiększy się poczet ludzi zrozpaczonych, postanawiających truć się albo wieszać". Mimowolnie przypomina się sąd, jaki kiedyś wypowiedział o Sienkiewiczu Chmielowski, który z *Niewoli tatarskiej* wysnuł wniosek, że dziedzina wielkiej powieści historycznej jest przed Sienkiewiczem... raz na zawsze zamknięta.

Ale z drugiej strony nie brak w rozbiorach Spasowicza myśli zupełnie słusznych, jak choćby ta np., że „w każdym utworze Wyspiańskiego jest pewna idea filozoficzna" i że „idea ta wyraża się w nim nie w oderwanych rozumowaniach, ale w żywych postaciach i obrazach, które ta szczególniejsza głowa wyrzuca, jak wulkan, jeszcze niedociosane, niedomyślane, niedokończone, w takiej obfitości, że trudno się w nich doszukać ciągu i całości; są to niby kawały rzeźb starożytnych z wykopalisk pergamskich, które potem dobierali i grupowali archeologowie w Muzeum starożytności berlińskiem, zanim je jako tako uporządkowali".

Lecz więcej jeszcze od poszczególnych myśli zasługuje na uwagę ton krytyk literackich Spasowicza: jego radość z ukazania się w literaturze naszej nowych wybitnych talentów i indywidualności twórczych, jego bezstronność nadewszystko, z jaką je ocenić pragnie.

Najwięcej jednak światła na rzadką bezstronność Spasowicza, a zarazem na jego uczciwość, na dobroć jego serca, rzuca odpowiedź Askenazemu. Ktoby inny na tak surowe, tak bezwzględne, tak często bolesne i niesłuszne zarzuty, jakie uczynił

Spasowiczowi Askenazy, odpowiedział z równym spokojem i taktem? Jest to w naszej literaturze polemicznej replika wręcz wyjątkowa: ani jednego sofizmatu, ani jednej wycieczki osobistej, ani śladu sarkazmu, ani cienia żalu, — co najwyżej, tu i owdzie, leciutka ironja, nie wykluczająca jednak bynajmniej serdecznej życzliwości i szczerego uznania dla działalności naukowej przeciwnika. Kto znał Spasowicza osobiście, temu, kiedy czyta tę replikę, staje przed oczyma jego twarz, na której tak często igrał dobrotliwy uśmiech, będący odbiciem tak znamiennej dla niego, a tak wyjątkowej na świecie, pobłażliwości, wyrozumiałości i pogody ducha.

Inny charakter posiada szczegółowa krytyka poglądów Zygmunta Balickiego, wypowiedzianych w głośnej rozprawie: *Egoizm narodowy wobec etyki.* Wprawdzie i ta krytyka jest zupełnie bezstronna, i ona może służyć za wzór taktownej polemiki politycznej: ale jej ton jest inny, zupełnie inny, — stanowczy, ostry niemal; lekkiej ironji niema tu już ani na lekarstwo, jest raczej coś nakształt żalu i rozgoryczenia. „Pan Balicki zbudował tron, osadził na nim, jako bożka, egoizm narodowy i przed tym bożkiem bije czołem;... to nabożeństwo jest niedorzecznem bałwochwalstwem i bardzo szkodliwem szaleństwem“. Takich ostrych wyrażeń w odpowiedzi Askenazemu ze świecą nie znajdzie. I jest to właśnie dla postaci Spasowicza cechą bardzo charakterystyczną: tam, gdzie odpowiadał na zarzuty, skierowane przeciwko własnej osobie, umiał się wznieść do zupełnego spokoju, bo jemu nigdy nie chodziło

o siebie, tylko o rzecz. Otóż tutaj chodziło o rzecz: głoszona przez autora pomienionej rozprawy teorja egoizmu narodowego dotknęła Spasowicza już nie w jego miłości własnej, ale w jego najgłębszych, w najistotniejszych przekonaniach i uczuciach, znajdowała się bowiem w zbyt jaskrawej sprzeczności z jego wiarą polityczną, a nadewszystko z jego wysokim ideałem moralno-narodowym, aby, zbijając tę teorję, mógł — a raczej chciał — zdobyć się na wyrozumiałość i pobłażliwość.

„Wedle naszego przekonania i z pojedyńczej osoby, i z każdego ludzkiego zbiorowiska, począwszy od rodziny, klasy, stanu, ziemi czyli kraju, i aż do wszechludzkości należy rugować egoizm, jako zło, należy obchodzić się z nim, jak z nieprzyjacielem, bez względu na to, czy jest on osobisty, czy zbiorowy, i czynić to, zacząwszy od ludzkiej niedziałki, a kończąc na wszechludzkości, to jest na największem, jakie może być pomyślane, zbiorowisku, na kresie wszelkiej podmiotowości, która nie może mieć egoizmu, bo za nią jest tylko próżnia i chyba tylko Bóg“... „Polityczny kosmopolityzm uważamy nie — jako rzeczywistość, ale jako chimerę, istniejącą tylko w wyobraźni. Każdy musi być obywatelem; jako obywatel, należy do jakiegokolwiek państwa, ale płynące stąd obowiązki bynajmniej nie zwalniają go od obowiązków względem ludzkości. Z mocy tych obowiązków nietylko nie powinien on pomagać swojej własnej ojczyźnie, gdyby postępowała wiarołomnie i bezprawnie względem innych narodów, ale obowiązany jest opierać się jej. Najszczytniejszym pa-

trjotą bywa niezaprzeczenie ten, kto z narażeniem się własnem, idąc wbrew opinji obałamuconej większości swojego narodu, nie pozwala, aby jego naród przestał być szlachetnym“.

Oto jeden z najkardynalniejszych artykułów wiary polityczno-narodowej Spasowicza. On zawsze głęboko wierzył, że dobrze zrozumiany patrjotyzm nie jest w konflikcie z etyką ogólnoludzką, że etyka jest jedna tylko, że wprowadzać do niej rachunek podwójny — to znaczy ją nietylko kazić i paczyć, ale wręcz zabijać. Pogląd ten ma swoje źródło w samej indywidualności Spasowicza: w jego niezwykle logicznym umyśle i szlachetnem uczuciu; ale na ugruntowanie się tego poglądu wpłynęły nadto, jeżeli się nie mylimy, dwa czynniki zewnętrzne.

Pierwszym są studja filozoficzne, którym się od młodości gorliwie Spasowicz poświęcał; te umocniły go w przekonaniu, że moralność jest tylko jedna i że jej postulaty obowiązują wszystkich bez wyjątku. „Nie przestając być patrjotą, — pisze Spasowicz — można do tego stopnia wydoskonalić w sobie przymiot bezstronności, by stawać w spornych kwestjach na ponadnarodowościowem stanowisku i wydawać wyroki, na których sam nieprzyjaciel uważałby za obowiązek się podpisać“. W słowach tych najwyraźniej dźwięczy echo *Metafizyki obyczajów* i *Krytyki rozumu praktycznego* czyli raczej, ściśle mówiąc, są te słowa niemal powtórzeniem kardynalnej zasady etycznej Kanta.

Drugim zaś czynnikiem, który umacniał Spasowicza w tych jego poglądach, był... romantyzm.

Niejednemu może wyda się to twierdzenie już nietylko dziwnem, ale poprostu śmiesznem: przecie Spasowicz, uchodzący w oczach ogółu za wcielenie trzeźwości politycznej i życiowej, a bujający w obłokach romantyzm — to dwa bieguny; przecie, jeżeli kto, to właśnie Spasowicz wydał romantyzmowi najzaciętszą walkę i oskarżał go, pomiędzy innemi, o „kanonizację jawnogrzesznicy“! Tak, a jednak obstajemy przy swojem.

Przedewszystkiem pamiętać należy o tem, że nasz romantyzm potrafił przedziwnie skojarzyć ideał patrjotyczny z ideałem ogólnoludzkim, że z wyżyn patrjotyzmu nie schodził na niziny nacjonalizmu.

Powtóre, dający się często słyszeć, bezmyślnie na wiarę innych powtarzany pogląd, jakoby Spasowicz był bezwzględnym wrogiem naszej wielkiej poezji patrjotycznej, jest niezgodny z prawdą. Zwalczał Spasowicz jedynie jej niektóre pierwiastki, ale ani jednego razu nie odmówił jej dodatniej, błogosławionej roli w życiu naszem. Wystarczy przytoczyć kilka słów z dzieła *Literacki i polityczny spadek po A. Wielopolskim*: „W chwili obecnej skłonni jesteśmy potępiać romantyzm, składając nań winę wszystkich ostatnich klęsk i niepowodzeń. Ale czembyśmy byli bez niego, to i określić się nie da. *On nas odrodził;* w ogniu tego uczucia nasz patrjotyzm oczyścił się, spotęgował; nasza narodowość doszła do świadomości, zbyła się naśladownictwa, stała się umysłowie samoistną, rozwinęła skrzydła. Bez romantyzmu bylibyśmy może przepadli, wynarodowili się w prędkim czasie; dziś posiadamy czarem pięknej

formy uwiecznione uczucia, które na wieki wystarczą i z pokolenia w pokolenie przejdą; na nich opiera się, jak na opoce, pewność naszej przyszłości".

Wreszcie ośmielamy się twierdzić, że w samej naturze Spasowicza, przy całej jego trzeźwości i krytycyzmie, tkwiły głęboko pierwiastki romantyczne. Że był romantykiem w młodości, świadczy on sam (w przedmowie do *Dziejów literatury polskiej)*: „Prawie wszyscy byliśmy mistykami, mesjanistami, oczekującymi Bóg wie jakich dobrodziejstw od najbliższej przyszłości". Późniejsze doświadczenia, dodaje Spasowicz, sprawiły „wrażenie otrzeźwiające", ale romantyzmu w jego duszy wykorzenić już nie zdołały.

Romantykiem był Spasowicz w swojej wierze w łatwość porozumienia się Polski z Rosją; romantykiem był w swoich poglądach — na społeczeństwo rosyjskie; romantykiem był w przekonaniu, że dzisiaj „nienawiść i zemsta to już uczucia szczątkowe", w przekonaniu, będącem w rażącej sprzeczności ze stwierdzeniem faktu, że do dziś dnia w stosunkach międzynarodowych panuje „dzikość"...; romantykiem był i wtedy, kiedy w imię ideału etycznego zwalczał trzeźwą teorję egoizmu narodowego Zygmunta Balickiego.

Romantykiem wreszcie był Spasowicz w swoim optymizmie. Nic nie zdołało wyrwać mu z duszy ani wrodzonej radości życia, ani iście *romantycznej* wiary w *konieczność* triumfu dobrego nad złem: „Jacy my, mimo wszelkich niepowodzeń, nie pesymiści, jak my mało zdolni, nawet cierpiąc nędzę żywota, złorzeczyć, jak znowu, przeciwnie, do głębi

duszy jesteśmy mesjaniści! Pamiętacie, panowie: panował przed laty mesjanizm niedorzeczny, trochę bałwochwalczy, wierzący w ludzi wybranych i ludy wybrane, mesjanizm narodowościowy; to mrzonka, z tem skończyliśmy i doń nie wrócimy; ale jest mesjanizm czysto ludzki, jest ufność nieprzeparta, *sperans contra spem*, że dobro i prawda pójdą prędzej czy później górą i że Galilejczyk zwycięży. Podnoszę, panowie, toast za końcowe zwycięstwo". Słowa te wypowiedział Spasowicz (nie po raz pierwszy zresztą) w jednem ze zwoich *Przemówień wigilijnych*, które są najpiękniejszą ozdobą ostatniego tomu jego pism, bo najlepszym wyrazem jego pogodnej i szlachetnej, wierzącej i kochającej duszy.

BOLESŁAW PRUS

(Przemówienie na pogrzebie d. 22 maja r. 1912 w imieniu Uniwersytetu Jagiellońskiego i Towarzystwa Naukowego Warszawskiego)

Uniwersytet Jagielloński oraz Towarzystwo Naukowe Warszawskie składają — przez usta swego wysłańca — hołd publiczny wielkiemu pisarzowi. Składają go zaś, naprzód, jako instytucje naukowe, a potem, jako polskie instytucje społeczne.

Polskie instytucje naukowe nigdy nie zapomną Prusowi tej zasługi, że, sam posiadając rozległą wiedzę naukową oraz głęboką, a własną myśl filozoficzną (która też wycisnęła na jego twórczości, zarówno powieściopisarskiej, jak publicystycznej, tak silne piętno, jak na niczyjej zresztą u nas, od czasów Krasińskiego), pojmował niezwykle jasno olbrzymią doniosłość nauki w życiu narodowem; że jej znaczenie społeczeństwu polskiemu wyjaśniał; że do jej pielęgnowania niezłomnie nawoływał, w tem głębokiem, a bolesnem przeświadczeniu, iż, jak się w swoich *Najogólniejszych ideałach życiowych* wyraził, „stosunek literatury pięknej do naukowej, filozoficznej i społecznej u nas porównaćby można do gospodarki wielkiego pana, a zarazem bankruta, który nie po-

siada lasu, drzew owocowych, nawet jarzyn, lecz natomiast — ma pyszny ogród kwiatowy, pełen swojskich i przeniesionych okazów“.

Polskie zaś instytucje społeczne czczą Prusa właśnie dlatego, że są polskiemi instytucjami społecznemi, że wogóle są cząstkami społeczności polskiej; czczą go za to samo, za co go czci cały naród polski, który, tracąc go, traci jednego z najlepszych synów swojej ziemi. Bo Prus to nietylko wielki pisarz i artysta, nietylko talent genjalny: to także — przez ogrom, siłę, głębokość, a czystość i szlachetność uczucia, — wielki człowiek, oraz wielki nauczyciel narodowy, w którego duszy zharmonizowały się różnorodne, jeśli zasadniczo nie sprzeczne, to jednak najczęściej rozbieżne, pierwiastki. Oto wysoce rozwinięty zmysł rzeczywistości łączył się w niej z najpodnioślejszym idealizmem; świadomość istnienia złego na świecie — z mocną wiarą, że jednak to „złe jest w gruncie rzeczy dobrem“, bo pobudza nas, a przynajmniej pobudzać powinno, do osiągnięcia dobra; wysoki, coraz to wyższy — dzięki usilnej pracy nad sobą — poziom intelektu nie wyziębiał w nim (jak to, na nieszczęście, bywa tak często) serca, — ono było zawsze gorące; miłość postępu i niezachwiana — od młodości do grobu — wierność jego sztandarowi łączyła się z szacunkiem dla tradycji narodowej, oraz z głębokiem rozumieniem przeszłości i wogóle powolnego pochodu dziejów ludzkich; dlatego to postęp Prusa nie był burzycielski, tylko twórczy; świadomość ujemnych stron społeczeństwa nie pociągała za sobą niechęci, a cóż dopiero niena-

wiści ku społeczeństwu, przeciwnie — potęgowała jeszcze miłość ku niemu.

A cóż było tą cudowną siłą w duszy Prusa, która te różnorodne pierwiastki łączyła w harmonję? Czy tylko głowa myśląca, czy tylko umysł filozoficzny? Ależ cudu tego nawet najpotężniejsza myśl, nawet genjusz myśli nie zdołałby sprawić. Sprawić go może tylko ten genjusz, który on nazwał w jednej ze swych powieści „genjuszem uczucia“, a którym był, może sam o tem nie wiedząc, on sam... Tak, Prus to genjusz polskiego serca!

A kochało jego polskie serce nietylko wykołysane przez się ideały: miłość ideałów to miłość bardzo łatwa. Lecz jego serce ukochało i rzeczywistość: ukochało ludzi takich, jakimi oni są naprawdę, grzesznych, ułomnych i — nieszczęśliwych; ukochało ojczyznę, nietylko przeszłą, opromienioną aureolą potęgi i chwały, i nietylko przyszłą, wyśnioną przez poetów, ale także ojczyznę dzisiejszą, rozbitą, słabą, biedną, pełną win i grzechów politycznych, społecznych, domowych.

Ta właśnie miłość Prusa jest źródłem jego wręcz w podziw wprawiającej, iście bezprzykładnej dzisiaj bezstronności, która w całym swoim blasku zajaśniała właśnie w ostatnich czasach, w epoce nietylko wielkich nadziei i większych jeszcze zawodów, ale także bratnich kłótni i swarów, gniewów i żalów. Połóżmy rękę na sercu i zapytajmy naszego sumienia: kto z nas nie unosił się w tych czasach stronnością? kto z nas, jeśli nie złorzeczył, to przynajmniej nie żywił gniewu względem tego lub owego stronnictwa?

kto z nas nie zgrzeszył niesprawiedliwością uczucia czy sądu wobec inaczej od nas myślących, inaczej od nas postępujących? On jeden, jedyny, Bolesław Prus. Ale bo też nikt z nas takiego serca, jak ten genjusz serca, nie ma, nikt z nas tak, jak on, nie kochał.

Duch Mickiewicza rozradowałby się z pewnością, gdyby na grobie Prusa ujrzał te swoje własne słowa:

...ta miłość moja na świecie,
Ta miłość nie na jednym spoczęła człowieku,
Nie na jednej rodzinie, nie na jednym wieku.
Ja kocham — cały naród!

HENRYK SIENKIEWICZ

(Przemówienie na uroczystym obchodzie Koła Krakowskiego Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych ku czci Sienkiewicza dnia 17 grudnia roku 1916)

Towarzystwo Nauczycieli Szkół Wyższych nie byłoby godne tego miana, które nosi, gdyby nie uczciło uroczyście pamięci Sienkiewicza. Był to bowiem jeden z największych nauczycieli narodowych, jakich przez całe wieki swego istnienia miała Polska, a w ostatniej epoce naszego bytu, po roku 1863, ze wszystkich największy i najlepszy.

Kiedy Skarga zaklinał naród, żeby kochał ojczyznę i pielęgnował zgodę, bez której się nie ostoi, uzasadniał ten święty obowiązek pomiędzy innemi tem, że łączy nas z sobą cały szereg wspólnych węzłów: „Macie jednego pana i króla, jedne prawa i wolności, jedne sądy i trybunały, jedne sejmy koronne, jednę wspólną matkę, ojczyznę miłą“. Straszliwem zrządzeniem losów straciliśmy te wspólne węzły, a raczej wydarto nam je przemocą. Przestaliśmy mieć jednego pana i króla, jedne sądy i trybunały, jedne sądy koronne, a zamiast jednych wolności poskąpiono nam nawet jednej niewoli. A co się stało z jedną matką-ojczyzną?

Tu tylko, w sercu, tu się uchroniło,
Co w mej ojczyźnie najlepszego było.

Tak, pozostała nam wspólna matka-ojczyzna, ale już tylko w sercach, bo, oprócz wspólnego języka, pozostały nam już tylko wspólne węzły moralne, nadewszystko — wspólna miłość przeszłości i wspólne marzenia o przyszłości. Najpotężniejszą zaś dźwignią tej naszej jedności moralnej była nasza literatura narodowa XIX wieku, zwłaszcza wielka poezja romantyczna.

Lecz wróg i tej moralnej jedności wypowiedział wojnę: odebrawszy nam ojczyznę widomą, sięgał zbrodniczą ręką po niewidomą, tę, której na mapie już nie było, ale która w sercach naszych była, jak jest i będzie zawsze. I to właśnie wroga niepokoiło i gniewało. Starał się więc wszelkiemi środkami wyrwać nam ten skarb z serc, starać się przekuć duszę polską na niepolską. Główną zaś kuźnicą, w której się ta niegodziwa robota dokonywała, była szkoła, zwłaszcza w tych zaborach, w których usunięto z niej język ojczysty. Zresztą i w tym jedynym zaborze, w którym ze szkół jezyka ojczystego nie usunięto, czy była szkoła, którąby można było nazwać narodową bez zastrzeżeń, t. j. narodową nietylko z języka, ale i z ducha? Nie, bo jest nie narodową, tylko obcą, taka szkoła, w której się przy nauczaniu gramatyki nie odróżnia zaimka dzierżawczego nasz od przymiotnika obcy, a w nauce stylistyki zalicza się pojęcia: lojalność i patrjotyzm nie do antytez, tylko do synonimów...

Otóż ze wszystkich ludzi, jakich miała Polska po roku 1863, kto skuteczniej od Sienkiewicza ratował duszę polską od wszystkich niebezpieczeństw obcej szkoły? Obca szkoła uczyła nas gardzić naszą przeszłością: on nauczył nas ją kochać; obca szkoła poniewierała naszym językiem: on nam pokazał wszystkie jego skarby; obca szkoła wtłaczała przemocą serca polskie w trzy obce systemy polityczne: on uczył je obracać się około jednego słońca — tego samego, które zapalił w nich Bóg.

Oto dlaczego Sienkiewicz jest naszym wielkim nauczycielem. Nie przywrócił nam jednego pana i króla, ani jednych praw i wolności, ani jednych sądów i trybunałów, ani jednych sejmów koronnych: ale nie pozwolił, żeby wróg zabił w naszych duszach „jednę wspólną matkę, ojczyznę miłą“.

I za to na wieki wieków niech będzie błogosławiony!

JAN GADOMSKI

(Wspomnienie pośmiertne)

Dnia 10 października roku 1906 kula bandycka przecięła pasmo życia znakomitego publicysty, Jana Gadomskiego, redaktora *Gazety Polskiej*. Nazwisko jego stało się po raz pierwszy głośne w roku 1886 — dzięki jego tragedji, która na konkursie dramatycznym imienia Wojciecha Bogusławskiego otrzymała nagrodę. W druku ukazała się tegoż roku w *Ateneum*. Osnuł ją autor na tle walki Celtów z Rzymianami, ale czytelnicy, umiejący czytać między wierszami, zrozumieli w lot zamiary autora.

„Ty jesteś stary marzyciel i nie rachujesz się z rzeczywistością“, mówi Branio do Larika. Tak! Larik widział rzeczywistość, ale się z nią nie dosyć rachował; on chciał się rządzić rozumem, chciał „rozumem rozproszone odłamki napowrót zbić do kupy i napowrót skałę postawić przeciwko fali“; ale rozumowi wypowiadało posłuszeństwo — serce, które, mierząc siły na zamiary, nie zamiar według sił, posiada także swoją logikę. Rozum mówił: „Nie zwalczysz Rzymian, bo oni mają siłę“; serce mówiło: „Zwalczysz, bo masz słuszność za sobą“. I serce zwyciężyło, bo... kochało. Po nocach marzył Larik,

że „morze Rzym zalało“, że „ognie podziemne wyniszczyły miasta tego narodu, wytępiły ludność“; a na jawie marzył „o środkach zatrucia wszystkiej wody w ich rzekach, wszystkiego zboża na ich polach“. Skądże ta szalona nienawiść ku Rzymowi?

„Święty kawałku wolnej ziemi! Na twoich polach rozwiązane usta do mowy, która z serca płynie. Na twoich polach rozwiązana wola do czynów dobrych, których pragnie dusza. Na twoich polach człowiek tak się czuje, jak ptak w powietrzu, jak ryba w wodzie, jak dzika koza na górskiej wyżynie. Święty kawałku wolnej ziemi! Choćbyś był mały, jak leśne mrowisko..., jak gniazdo skowrończe,— bądź błogosławiony! Niech cię obleją łzy moje, o ziemio, ziemio!“

Ten święty kawałek wolnej ziemi zabrali Larikowi Rzymianie.

„A czyj to chleb jedzą, czyją krwią tuczą się Rzymianie, jeśli nie naszą?“

„Czy krew, wylaną przez męczenników, mamy obmywać z tej nieszczęśliwej ziemi łzami wdzięczności dla wroga? Mamy świat przekonywać, że nam jest dobrze w niewoli? Choćby mu świat wierzył, bogowie nie uwierzą.“

„Zdławili nas, obdarli, wyssali wszystkie soki z narodu — i teraz chcieliby, abyśmy zapomnieli o tem, abyśmy ich pokochali!“

Lecz utrata niepodległości politycznej i widok spustoszonej ziemi rodzinnej to jeszcze nie najgłówniejsze źródło nienawiści Larika ku Rzymianom. Rzymianie są przecie cywilizatorami narodów: odebrali wolność, ale zaprowadzą ład i porządek, spustoszyli

ziemię, ale zabudują ją i zasieją. Tak, ale czy odbudują, czy zasieją zburzone i spustoszone serca? A straszne jest to spustoszenie, jakiego niewola rzymska dokonała w sercach brytańskich.

„O Rzymianie! Przez was skalałem duszę i — nienawidzę was za to!“

„Serce moje było czyste, dopókiście wy go nie zatruli!“

„Kochałem prawdę — przez was stałem się kłamcą!“

„Kochałem cnotę — przez was morduję bezbronnych!“

„Wyście sprawili, że czyny moje są brudne i krwawe, chociaż chęci czyste.“

„Nienawidzę was!“

„Za wszystkie winy moje nienawidzę was!“

„Po stokroć was nienawidzę, bo przez was zostałem tem, na co nie byłem stworzony.“

„Patrzałem, jak córka oddaje Rzymianinowi serce; jak wszystkie niskie popędy narodu wchodzą w przymierze z wrogami; jak przez głupotę ich naśladują, przez obżarstwo ucztują z nimi, przez chuć zwierzęcą w sprosności ich wyprzedzają. Wróg zawarł sojusz z podłością i na niej gmach swój buduje!“

„Czy nie jest gorsza od tyranji Rzymian tyranja tego półdzikiego tłumu?“

Oto główne źródło nienawiści Larika ku Rzymianom.

Ale rozpacz nie odbiera Larikowi ani sił, ani wiary.

„Cokolwiek było, jam nigdy w sercach nie tłumił nadziei i nie siał trwogi.“

„Biada odstępcom, co zimnym oddechem gaszą w sercach młodzieży płomienie i wiarę w przyszłość narodu chcą zabić!“

„Sprawiedliwość i prawda wyjdą na światło z ciemnych kryjówek duszy, gdzie je kalało sąsiedztwo zbrodniczych popędów.“

„I będą wyzwolone.“

„I będą zdjęte pęta ze wszystkiego, co dobre.“

„I będzie szczęście.“

W imię tej sprawiedliwości i prawdy, w imię tego szczęścia porwał się Larik na Cezara i — zginął śmiercią bohaterską...

„Duch, udręczony widokiem bezprawia, uleciał ku nieśmiertelnym.“

Czy mógł taki utwór nie przemówić do serc polskich — w epoce ucisku?

Na charakter Gadomskiego rzuca *Larik* niezmiernie obfite światło. Jego znakomite rozprawy i artykuły polityczne i społeczne odsłaniają nam dopiero jedną połowę jego duszy: jest w nich miłość społeczeństwa, ból nad jego upadkiem moralnym, wiara w zwycięstwo dobrej sprawy, ale nadewszystko odzwierciedla się w nich rozum — niezmiernie jasny i ścisły, niezwykle trzeźwy i logiczny. W *Lariku* — inaczej: o jasności umysłu świadczy styl, o logiczności — budowa, o ścisłości i trzeźwości — przebieg akcji, ale na czoło wybija się druga połowa duszy Gadomskiego — szlachetne, kochające i wierzące serce.

WALERY GOSTOMSKI

(1854—1915)

Dnia 30 stycznia roku 1915 w Wiedniu umarł Walery Gostomski.

Był to jeden z najpoważniejszych pisarzów polskich ostatniej doby. Ci, co go znają jedynie z jego dwutomowej *Historji literatury powszechnej*, nie mają pojęcia ani o pisarzu, ani o człowieku, jest to bowiem przeważnie kompilacja, pisana na zamówienie i z potrzeby; dosyć powiedzieć, że Gostomski, wychowaniec szkoły realnej i politechniki w Rydze, nie znał języków starożytnych. Nierównie wierniej i silniej odbiła się jego indywidualność w studjach o *Fauście* Goethego, o *Boskiej komedji* Danta, a nadewszystko o kilku arcydziełach literatury ojczystej: o *Panu Tadeuszu*, o *Ślubach panieńskich*, o *Krzyżakach*, o *Weselu*, o liryce Kasprowicza. Tutaj to najpełniej wystąpił na jaw jego umysł, nie tyle może głęboki, ile szeroki i jasny, oraz zmysł estetyczny, subtelny i także szeroki, odczuwający z równą łatwością piękno poezji Mickiewicza, Fredry i Sienkiewicza, jak Wyspiańskiego i Kasprowicza, do tego wrażliwy na piękno nie jednej tylko dziedziny sztuki: rozdział książki o *Panu Tadeuszu*, poświęcony obra-

zom natury w tym poemacie, świadczy wymownie o wrażliwości Gostomskiego na malarstwo, a studjum o *Weselu* — o jego wrażliwości na muzykę. I ta właśnie szeroka wrażliwość estetyczna pozwalała mu tak żywo odczuwać piękno zarówno dramatu wagnerowskiego, któremu poświęcił kilka studjów (w książce *Z przeszłości i teraźniejszości*), jak fresków Michała Anioła *W kaplicy Sykstyńskiej* (w *Sfinksie*).

Lecz nie wrażliwość estetyczna stanowi najwybitniejszy rys fizjognomji duchowej Gostomskiego. Przy całem swojem uwielbieniu dla wielkiej sztuki, nie wpadł on nigdy w jej bałwochwalstwo. Kulturę estetyczną poczytywał za jeden z najważniejszych pierwiastków kultury ogólnej, ale nie za jej fundament; jej fundamentem, jej alfą i omegą, głównym sensem kultury i wogóle życia, była w jego oczach kultura religijno-etyczna. Przekonanie to, którego zarodków możnaby się dopatrzyć już w najwcześniejszych jego pismach (np. w odczycie: *Treść i zakres pojęcia pracy*, w studjum o *Żywocie człowieka poczciwego* Reja), potęgowało się i utrwalało z biegiem czasu, stawało się najkardynalniejszym artykułem jego wiary i filozofji życiowej, to też wyciskało coraz to wyraźniejsze piętno na jego pismach (np. na studjach o Wagnerze, o Tołstoju, o Nietzschem, o liryce religijnej Mickiewicza). Śmiało można powiedzieć, że mało który pisarz polski w ostatnich czasach tak usilnie zastanawiał się nad problematami etycznemi i religijnemi, jak Gostomski; mało który tak głęboko odczuwał i tak szczerze wyznawał tę prawdę, że kultura religijno-moralna jest już

nietylko nieodzownym warunkiem życia ludzkości, ale jego głównym sensem, jego istotą duchową, że jest — samem życiem, godnem człowieka. I mało kto u nas — przynajmniej z ludzi świeckich — rozmyślał tak ustawicznie nad nauką chrześcijańską, zwłaszcza nad zagadnieniami cierpienia i pracy, jak on.

Do Kościoła katolickiego, jako do głównego budownika kultury religijno-moralnej w świecie chrześcijańskim, należał Gostomski nietylko formalnie i nietylko przez tradycję, ale całą swoją duszą, zarówno przekonaniem, jak sercem. Nie był jednak nigdy ani klerykałem, ani katolikiem ciasnym, zamykającym oczy na fakt i konieczność postępu w Kościele; oto dlaczego, chociaż nie podzielał, przynajmniej bez bardzo poważnych zastrzeżeń, stanowiska filozoficznego modernizmu, witał go jednak radośnie, bo, jak się otwarcie zwierzał znajomym, widział w nim, i bardzo słusznie, świeży i czysty prąd życia religijnego, który niewątpliwie wpłynie ożywczo zarówno na kostniejącą w swoim intelektualizmie i formalizmie naukę, jak na życie Kościoła. Bez żadnych zato zastrzeżeń oświadczał się — już nietylko w rozmowie, ale i w druku — przeciwko dzisiejszemu wolnomularstwu, widząc w nim wroga chrześcijaństwa, Kościoła i — patrjotyzmu.

Bez patrjotyzmu bowiem, bez poczucia indywidualności narodowej, bez świadomej pracy około jej pielęgnowania, Gostomski równie nie rozumiał życia, jak — bez religji. Był patrjotą gorącym i rozumnym. Widać to już z jego studjów literackich, o *Panu Ta-*

deuszu, o *Weselu,* o *Legendzie młodej Polski* Brzozowskiego, o *Pracy u podstaw w powieściach Orzeszkowej,* ale nadewszystko z prac publicystycznych, począwszy od broszury *Ponad stronnictwami* aż do studjum o nacjonalistach włoskich w *Przeglądzie Narodowym*, z licznych artykułów i korespondencyj z Rzymu, ogłaszanych w *Gazecie Warszawskiej,* w *Kurjerze Warszawskim*, w *Czasie* krakowskim. Swoje ideały narodowe i idee nacjonalistyczne harmonizował zawsze z ideałami demokratycznemi i chrześcijańskiemi; szerokość umysłu i nadzwyczajna prawość charakteru pozwalały mu być bezstronnym w ocenie działalności i programów poszczególnych stronnictw narodowych; trzeba, mówił mu jego rozum teoretyczny, „czuć i myśleć ponad stronnictwami“, ale rozum praktyczny dodawał: trzeba „działać i dążyć w stronnictwie“. Tem zaś stronnictwem była mu w ostatnich latach życia demokracja narodowa.

Śmierć zabrała go od nas w przededniu nowego życia, o którem przez całe swoje życie marzyło jego szlachetne, czyste, polskie serce.

JÓZEF KORZENIOWSKI

(Wspomnienie pośmiertne)

Dnia 28 lutego roku 1921 umarł w Rydze Józef Korzeniowski, rodzony wnuk znakomitego powieściopisarza, wychowaniec Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Był to uczony dużej miary, przedewszystkiem — historyk.

Jego studja specjalne nad źródłami historji polskiej wieku XVI, zwłaszcza rozprawa *O autorach żywota Piotra Kmity i opisu wojny kokoszej*, jego znakomite wydanie drobnych pism i listów Stanisława Orzechowskiego, jego praca redaktorska około lwowskiego *Kwartalnika Historycznego*, zapewniają mu poczesne stanowisko w dziejach umiłowanej przezeń gorąco polskiej nauki historycznej.

Lecz na historji nie poprzestał: pociągała go i literatura Złotego Wieku, której znajomość rozszerzył przez wydanie *Nieznanych polskich i łacińskich wierszy politycznej treści* (będących, jak się okazało, utworami Reja), oraz *Rymów duchownych* Sebastjana Grabowieckiego, rzucających ciekawe światło na wpływy włoskie, pod jakiemi się rozwijała literatura zygmuntowska.

Ale nie historja i nie dzieje literatury były

główną specjalnością Korzeniowskiego, jako uczonego, tylko — bibljografja albo raczej bibljotekarstwo. Zaznaczył się chlubnie na tem polu nietylko sporządzeniem (w języku łacińskim) katalogu rękopisów Muzeum Czartoryskich w Krakowie i wydaniem *Zapisków z rękopisów cesarskiej bibljoteki publicznej w Petersburgu i innych bibljotek petersburskich,* ale także swoją pracą na stanowisku zrazu kierownika *Stacji Naukowej* w Paryżu, — potem młodszego bibljotekarza lwowskiej bibljoteki uniwersyteckiej i kierownika bibljoteki Baworowskich we Lwowie, później — kustosza Bibljoteki Jagiellońskiej, a wreszcie, już po odzyskaniu niepodległości, naczelnika wszystkich polskich bibljotek i archiwów państwowych. W tym charakterze właśnie pojechał na konferencję pokojową w Rydze, aby czuwać nad wykonaniem zasady *redde, quod debes* — (czyli w tym wypadku): oddaj nam, złodzieju, te nasze nagromadzone wiekami kultury zachodniej skarby bibljoteczne i archiwalne, któreś ukradł, aby choć trochę „zeuropejczyć“ swój Wschód azjatycki.

Nic nie pomogły perswazje przyjaciół, którzy, zdając sobie sprawę lepiej, niż on, z wątłego stanu jego zdrowia, prosili go i zaklinali, aby nie jechał. „Panie drogi, — mówił we wrześniu roku ubiegłego do piszącego te słowa, który go poznał jeszcze w roku 1894, podczas swoich studjów w Paryżu, — ja się czuję zdrów, jak nigdy; od czasu, kiedym wyjechał z Krakowa i objął w Warszawie stanowisko, na którem tyle zrobić mogę i zrobię, przybyło mi sił; kiedy się tylko wojna skończy, nie

obejdzie się beze mnie na konferencji pokojowej: oni muszą nam wszystko oddać, a co nam zrabowali, to ja najlepiej wiem".

Przeceniał swe wątłe siły fizyczne — jak zawsze, jak przez całe swoje życie: brał na swoje barki więcej, niż mógł udźwignąć. Obdarzony wręcz fenomenalnemi zdolnościami i ogromną ciekawością intelektualną, nie umiał, a raczej nie chciał jej ograniczać, bo wierzył, że wszystkiemu podoła, że ukończy wszystkie swoje rozpoczęte studja i wydawnictwa, że wykona wszystkie swoje pomysły naukowe, które mu przychodziły do głowy podczas pracy w archiwach i bibljotekach, nietylko krajowych, ale i zagranicznych — w Rzymie, w Paryżu, w Londynie, w Oxfordzie, w Simancas, w Budapeszcie, w Petersburgu. A było tych pomysłów mnóstwo i — świetnych!

Lubił w nie wtajemniczać swoich dobrych znajomych, których zadziwiał swoją inteligencją, rozległością wiedzy, znajomością sztuki i literatury wszystkich czasów i wszystkich narodów, niezmiernie subtelnym zmysłem estetycznym (zwłaszcza w dziedzinie poezji i malarstwa), wytrawnym, przemyślanym (i najczęściej bardzo stanowczym) sądem o zagadnieniach naukowych i dziełach sztuki. W rozmowach tych, które się najczęściej zamieniały z dialogów w monolog, umiał nietylko zainteresować słuchaczów przedmiotem swoich poglądów naukowych czy wrażeń estetycznych, ale także oryginalnym sposobem ich ujęcia oraz rzadką wytwornością dykcji.

Ale bo też był to człowiek o niezwykłej kul-

turze, zarówno umysłowej i estetycznej, jak towarzyskiej, a do tego posiadający ogromną przytomność umysłu i pewność siebie — nawet wśród najgorętszej dysputy naukowej czy politycznej.

Nietylko zresztą podczas dysputy, ale — zawsze: zawsze umiał „się znaleźć na swojem miejscu“, i to z ogromną godnością, czasem nawet — z pewną wyniosłością. Na jesieni w roku 1916 przybył do Krakowa upojony świeżemi zwycięstwami nad Rosją cesarz Wilhelm i, pomiędzy innemi zaszczytami, jakie wyświadczył starodawnemu miastu, raczył — z całą swoją świtą — zwiedzić Bibljotekę Jagiellońską. Oprowadzał go po niej — z urzędu, nie z przyjemności — Korzeniowski, z tą samą godnością, z tym samym spokojem, z tą samą pewnością siebie, których nigdy nie tracił: dodał tylko do tych swoich przymiotów jeszcze jeden, którego nie miał, ale na który, kiedy było potrzeba, umiał się zdobyć: chłodną, oficjalną sztywność. Nie dosyć na tem. Oprowadzając cesarza po Bibljotece Jagiellońskiej i pokazując mu jej różne starożytne zabytki, z naciskiem mówił, że takich nie znajdzie w bibljotekach innych krajów; pokazywał mu też pamiątki po Koperniku i nibyto mimochodem napomknął o jego polskości, nazywając go „naszym największym uczonym“, jakiego wydał Uniwersytet Jagielloński. Cesarz, o ile nie wtrącał swoich trzech groszy, znalezionych w Baedeckerze, łaskawie potakiwał, a za nim kiwali głowami jego generałowie — z równym wdziękiem i z równą inteligencją, jak porcelanowe bałwanki chińskie na wystawach sklepowych.

Już to odwagi cywilnej nigdy Korzeniowskiemu nie brakło: dał jej dowody w pierwszych latach wojny, kiedy to niezbyt bezpiecznie było w Krakowie nie kryć się ze swemi poglądami temu, kto życzył państwom centralnym, aby kark skręciły. Korzeniowski życzył im tego z głębi swojej polskiej duszy. Będąc raczej konserwatystą w swoich poglądach społecznych i religijnych, ceniąc sobie dosyć wysoko stosunki znajomości z arystokracją, wyznając nawet otwarcie swoje przekonania monarchiczne, — poglądom politycznym konserwatystów krakowskich przeciwstawiał się przez cały czas wojny. Wierzył mocno, jak w Boga, w zwycięstwo koalicji i tej wiary swojej nie stracił ani na jedną chwilę — ani po pierwszych sukcesach niemieckich pod Verdun, ani po pogromie Rumunji, ani po zawarciu pokoju brzeskiego, ani podczas zwycięskiego, jak się niektórym zdawało, pochodu na Amiens.

Ale — i to bardzo piękny rys charakteru Korzeniowskiego — nigdy nie rzucał kamieniem potępienia na tych, co mieli orjentację inną, wierzył w ich dobrą wolę, nie podawał w wątpliwość ich patrjotyzmu, co najwyżej uśmiechał się pobłażliwie.

Jego marzenia i przewidywania się spełniły: zwycięstwo koalicji nie było dlań niespodzianką. A z chwilą zwycięstwa dusza w jego wątłem ciele nabrała nowych sił. Zaprzągł je w służbę zmartwychwstałej ojczyźnie — i padł na posterunku, broniąc skarbów wiekowej kultury polskiej.

„KSIĘGA UBOGICH“ KASPROWICZA

I

Kto czytał *Chwile* Kasprowicza (r. 1911), ten, o ile tylko ma w piersiach serce, bijące miłością poezji, nie zapomni, jeżeli nie samej treści umieszczonych na czele tego zbiorku drobniutkich utworów (bo treść liryki ulotnej łatwo się z pamięci ulatnia), to tego wrażenia, jakiego przy ich czytaniu doświadczył.

Zasnuły się senne góry
W mgławą jesienną oponę —
Słońce nad niemi się pali,
Wyzłaca pola skoszone.

Kurz osiadł na jasionach,
Na brzozach liść się czerwieni —
O smutna godzino rozłąki,
O smutna, cicha jesieni!

Odchodzę, bo czas mnie woła...
Ślad po mnie czyż tu zostanie?
O góry, o pola skoszone,
O ciche, smutne żegnanie...

Czy cała liryka polska, od Kochanowskiego do ostatnich czasów, wiele ma takich pereł? A nie jest to w *Chwilach* pieśń jedyna: takie pieśni, jak *Gdy*

przyjdzie czas, Snuje się wiatr po polu, Kilka chałup, kilka stodół, stoją na tych samych wyżynach, co *Zasnuły się senne góry.* Pisał niegdyś Jeż, w przedmowie do pierwszego zbiorku poezyj Kasprowicza (r. 1889), że jego utwory to przeciwieństwo melodyjności i „jakąś promiennością przeniknionej pyłkowości“ poezyj Bohdana Zaleskiego, że mowa Kasprowicza ma w sobie „coś surowego, twardego, szarpiącego, targającego, ...dzikiego, i mimo to, raczej dlatego właśnie, wywierającego urok dziwnie pociągający“. I Jeż miał zupełną słuszność wówczas. A gdyby pisał przedmowy do późniejszych zbiorów poezyj Kasprowicza — i do *Anima lachrymans*, i do *Krzaku dzikiej róży*, a cóż dopiero do zbioru p. t. *Ginącemu światu* — i gdyby powtórzył to samo, miałby słuszność także; kto wie, możeby nawet po przeczytaniu *Miłości* i *Ballady o słoneczniku* nie cofnął, przynajmniej w całej osnowie, tego wyroku, który zresztą nie jest bynajmniej sądem ujemnym, stwierdza tylko jedną ze znamiennych cech poezyj Kasprowicza.

Lecz z biegiem czasu pokazał Kasprowicz, że oprócz tej surowości, twardości, szarpiącej i targającej duszę dzikiej, straszliwej wzniosłości, stać go także na coś, co się znajduje niemal na przeciwległym biegunie: na cichy i pogodny wdzięk, a jednocześnie na cudowną melodyjność wiersza. Ta zaś melodyjność w prostocie swojej współzawodniczy z prostotą wyrazu poetyckiego, a i z prostotą budowy artystycznej, nic już wspólnego nie mającej z kompozycją czy to *Dies iræ*, czy *Pieśni wieczornej*, to znaczy z kompozycją zawiłą, jaką z natury rzeczy mieć musi utwór

poetyczny o typie symfonicznym; dla łatwych do zrozumienia powodów typ ten może nie wykluczać prostoty z muzyki, ale z poezji wyklucza ją zawsze, czasem nawet pociąga za sobą niejasność, o czem tak wymownie świadczą np. niektóre poezje Mallarmégo, choćby nawet tak krótkie, jak znany sonet o łabędziu *(Le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui)*.

Już w *Balladzie o słoneczniku* (r. 1908) jest jedna pieśń, będąca przez prostotę swoją, przez bezpośredniość uczucia, przez cichy spokój, wyraźną już rewelacją tej nowej strony niewyczerpanego w swem bogactwie liryzmu Kasprowicza:

Wiatr gnie sieroce smreki,
W okna mi deszczem siecze;
Cicho się moja dusza
Po mgławych drogach wlecze.

Ku turniom płynie krzesanym,
Ku ścieżkom nad przepaściami,
Gdzie widmo bożych tajemnic
Zmaga się w szumach z nami.

Ku wirchom dąży strzelistym,
Spowitym w słoneczne złota,
Gdzie o bezbrzeżnych przestrzeniach
Samotna śni tęsknota.

Wiatr gnie sieroce smreki,
Mgławica deszczem prószy...
Hej góry! zaklęte góry!
Tęsknico mojej duszy!

W *Chwilach* takich pieśni jest już więcej, a że w rozwoju twórczości Kasprowicza nie były one

jedynie czemś przelotnem, o tem świadczy *Księga ubogich* — już cała, od początku do końca.

II

„Poezje, zawarte w *Księdze ubogich* — czytamy w przedmowie — powstały w obliczu Tatr, na codziennych, samotnych przechadzkach w polu; niema między niemi ani jednego wiersza, któryby miał jakiekolwiek pokrewieństwo z biurkiem; tem się tłumaczy charakter tej księgi, zarówno pod względem treści, jak i formy, — notatnik i ołówek, użyte na ukojenie siebie i innych“. Znamienny i bardzo radosny to objaw, że się w niektórych poetach raz po raz, i to zupełnie świadomie, odzywa potrzeba artystyczna zwrotu od kunsztu do prostoty albo, jak się wyrażała krytyka w epoce romantyzmu, od sztuki do natury. We Francji już Verlaine, największy ze wszystkich jej liryków, nawoływał do prostoty; *simplicité, sincérité, spontanéité* — w tych trzech postulatach skupia się cała jego poetyka; a jeden z jego uczniów, ulubieniec Żeromskiego, Francis Jammes, był nawet, rzec można, bałwochwalcą prostoty, i słusznie powiedział z powodu jego poezji pewien krytyk, że prostota może uchodzić za cnotę literacką pod warunkiem, że się przez nią nie będzie rozumiało lenistwa myślenia i pisania. Że to lenistwo myślenia i pisania bywa istotnie nieraz poważnem niebezpieczeństwem dla poezji, której przyświeca ideał prostoty, tego u nas dowodzi, pomiędzy innemi, trochę

poezja Zaleskiego, a nadewszystko Syrokomli i Lenartowicza.

Lecz jest niebezpieczeństwo inne, jest druga ostateczność: prostota, jeżeli niekoniecznie wymanjerowana, jak np. prostota *Wiochny*, to w każdym razie sztuczna, będąca owocem nie własnej dusznej potrzeby, jaką miał np. w tak wysokim stopniu Verlaine, ani umiejętności wczuwania się w cudze proste dusze, jaką w tak wysokim stopniu osiągnął Tetmajer w swych niezrównanych opowiadaniach *Na skalnem Podhalu* i w *Legendzie Tatr*, tylko owocem czy to świadomego zamiaru artystycznego, czy naśladowania i mody, czy, dajmy na to, sentymentalizmu, nie uczuciowości. I taką prostotę zawsze czuć sztuką, albo raczej, żeby nie popełnić absurdu ze stanowiska estetyki, która poezji bez sztuki, bez artyzmu nie uznaje, przewagą sztuki; czy nie czuć jej czasem nawet w *Piosenkach i pieśniach* i w cyklach *Na fujarce* i *Z łąk i pól* Konopnickiej, nie mówiąc już o *Panu Balcerze w Brazylji*, gdzie się ogromna kultura artystyczna poetki kłóci tak często z prostotą duszy pana Balcera i towarzyszów jego niedoli?

Otóż *Księga ubogich* Kasprowicza uniknęła szczęśliwie obu tych niebezpieczeństw; ale bo też jej prostota, jej „nuta niewyszukana“, z której poeta sam sobie zdawał sprawę i która też skłoniła go do nazwania swych pieśni, „prostych i szarych, jak głazy“, *Księgą ubogich*, jest w niej owocem nie jakiegoś świadomego zamiaru artystycznego, tylko nastroju duszy, zrodzonego przez odpoczynek po „wrzaskliwym rozgwarze miasta“ na łonie natury górskiej. I nie ucier-

piała ta prostota, stanowiąca nie jedyny z pewnością, ale największy, czar *Księgi ubogich*, na artyzmie, nie załamała się w nim, ani też artyzm na prostocie nie ucierpiał: natura i sztuka podały sobie zgodnie ręce.

Wszystkie swoje wrażenia, uczucia, myśli wypowiedział tu poeta zapomocą najprostszych środków artystycznych, przekładając nad kunsztowną symbolikę proste, bezpośrednie wyznania; raz tylko jeden — w pieśni XXII — ucieka się do alegorji, bo chyba świadomą alegorją, jasną i przejrzystą, nie mimowolnym symbolem, jest owa droga skalna, na którą poeta chciałby pchnąć ludzi, zapatrzonych w doły, aby im pokazać szczyty, z których

Uczulibyście, jak wolnem,
Niekrępowanem jest życie.

Fantazja w tych wyznaniach ma udział bardzo niewielki; wyjątek stanowi pieśń XXVII, w której pod bramę domu przychodzi śmierć, i pieśń XXIX, w której przybywają do cichej wsi, już z tamtego świata, polegli na polu bitwy grajkowie: obydwie zaś te wizje, nie mówiąc już o tem, że w niezmiernie silny, przejmujący nawet sposób uplastyczniają własny ból i własne przerażenie poety, są — przez swój charakter ludowy — w doskonałej harmonji z prostotą całej *Księgi ubogich*, prostotą, płynącą, raz jeszcze, nie z zamiaru artystycznego, tylko z nastroju duszy poety:

Czuję się znowu, jak dziecko,
Młodość mi pierwsza powraca.

I właśnie dlatego, że się poeta poczuł znowu, jak dziecko — które, pamiętajmy o tem, urodziło się

w wielkopolskiej chacie wiejskiej i w niej pierwszą młodość spędziło — prostota *Księgi ubogich* musiała przybrać charakter ludowy, chociaż nie wielkopolski, tylko, że powstała „w obliczu Tatr“, — tatrzański; z wielkich bogactw, jakie się po opuszczeniu chaty wiejskiej, w ciągu długich lat nauki i doświadczenia, rozmyślań i uczuć, radości, smutków, walk wewnętrznych, nagromadziły w duszy, nie uronił poeta nic, ale, poczuwszy się znowu dzieckiem, dzieckiem ludu, umiał wyśpiewać te wszystkie bogactwa swej duszy z prostotą, nie przestając być poetą-artystą, nie wpadając w owo „lenistwo myślenia i pisania“.

Zresztą niechaj wolno będzie wyznać otwarcie, że nie wszystkie pieśni *Księgi ubogich* stoją na tej wyżynie. Tu i owdzie, o ile wolno ufać osobistemu wrażeniu, wolałby czytelnik, żeby wyraz poetycki myśli czy uczucia był prostszy, jaśniejszy, niż np. w strofie drugiej pieśni I „owa śmieszna cierpliwość, co z wyrzeczenia wyrasta“, a dzieląca poetę, zamkniętego w mieście, od gór i rzek, albo jeszcze, niż owo: „Czyżbyś pomyślał“ (na widok „jaworów, w łysk bronzów strojnych“, w przededniu jesiennej utraty liści), „iż pewność walną przegrywa wojnę?“ A cała pieśń V czyby nie oddźwiękła w sercu czytelnika mocniej, gdyby nie nadto, czyli raczej za mało, kunsztowna dysharmonja w budowie zwrotki? Bo ten piąty wiersz-intruz, wstawiony w sam środek zwrotki czterowierszowej, mąci jej czystość i przejrzystość; prawda, jest on niewątpliwie wiernem zwierciadłem tego natręctwa myśli i uczuć, jakiego w pewnej chwili doświadcza poeta, ale czy jest to środek arty-

styczny — dla poezji? Czy to czasem nie środek, odpowiedni raczej dla muzyki, niż dla poezji? Charakter wybitnie muzyczny, nie poetyczny, ma także budowa tej oto cząstki pieśni XXVII:

Zapytam się tego drzewa,
O listki jego potrącę —
Najwymowniejsze języki
Stały się dzisiaj milczące...

O liście! Wy, liście zielone,
Przyjazne mi dzisiaj, jak zawdy — — —
A jeśli kto głośno zagada,
To nie, by dowiedzieć się prawdy...

Każdy ją tai przed sobą,
Miałbyż ją wyznać innemu?
O liście, zielone liście,
Gdzie? Kiedy? Jak? Czemu? Czemu?

Dwa ostatnie wiersze pierwszej z przytoczonych zwrotek, dwa ostatnie drugiej i dwa pierwsze trzeciej przerywają tu ciągłość pomysłu zwracania się poety do drzewa o wyjaśnienie trapiącej jego duszy tajemnicy, co chyba nie jest z korzyścią dla odczuwania estetycznego. Bo przecie poezja z natury swojej skazana jest na następczość obrazów, a wrażenie ich współczesności może być owocem jedynie już wyobraźni samego czytelnika, zupełnie inaczej, jak w muzyce (i w malarstwie); do pobudzenia zaś wyobraźni w tym kierunku rozporządza poezja nie jednym i nie dwoma skutecznemi środkami, czy jednak należą do nich także środki muzyczne? O tem wolno wątpić, tem więcej, że będą to zawsze środki raczej pseudo-

muzyczne, przerywanie bowiem ciągłości obrazów poetycznych na cząstki i przeplatanie ich cząstkami obrazów innych wywoła wrażenie nie współczesności, tylko... chaosu.

Jest to zresztą kwestja zasadniczego poglądu na odrębność poszczególnych sztuk w zakresie ich materjału i, co za tem idzie, ich techniki. Ich odrębność, jak wiadomo, usiłowano w ostatnich czasach teoretycznie zakwestjonować i praktycznie znieść, zwłaszcza odrębność muzyki od poezji (bo odrębność poezji od rzeźby i malarstwa zakwestjonowali i znosili nietylko we Francji, ale i u nas, już czciciele czystego piękna i realiści). Że pod niejednym względem to usiłowanie zbliżenia poezji do muzyki, głoszonego teoretycznie już przez romantyków niemieckich, na dobre poezji wyszło, o tem nie wątpi nikt, kto jest wyznawcą poglądu, że niema poezji bez jasności, bez logiki i tym podobnych „przesądów“, podzielanych przez Homera, Dantego, Goethego, Mickiewicza. Ale i o tem także nikt nie wątpi, że właśnie w znacznej mierze dzięki temu hasłu osiągnęła poezja tę muzykalność i melodyjność, która stanowi jedną z największych piękności Verlaine'a czy Tetmajera. Kasprowicz osiągał ją nieraz już dawniej, ale nigdy jeszcze i nigdzie w tym stopniu, co w *Księdze ubogich*.

Powiedz mi, powiedz,
Jaki cię ku mnie sprowadził manowiec?
Z za jakiej góry, z za jakiej rzeki
Przybyłaś tutaj, w świat mój daleki,
Pewny swej drogi wędrowiec?

Albo:

Rozmiłowała się ma dusza
W cichym szeleście drzew,
Gdy koronami ich porusza
Druh mój, przecichy wiew.

Rozmiłowała się ma dusza
W głośnych odmętach fal,
Gdy druh mój, burza, je porusza,
W mniemaną płynąc dal.

Albo jeszcze:

A ci, co zaznawszy znoju,
Legli na wieki w tym boju,
Niech spoczywają w spokoju.

Pokładłeś ich, Panie Boże,
I żaden już powstać nie może
Na tym skrwawionym ugorze.

Skosiłeś ich ostrą kosą
I już swych głów nie podniosą,
Krwawą obmytych rosą.

A muzyka to cicha, spokojna, dostrojona do tego spokoju duszy, który wydał *Księgę ubogich*, duszy zmęczonej, ale odradzającej się na łonie natury, która, jak była, tak jest jednem z największych umiłowań Kasprowicza, która też w jego poezji nie mniejszą odgrywa rolę, jak w poezji Słowackiego. I śmiało mógłby Kasprowicz to samo dziękczynienie złożyć „Wzniosłemu Duchowi“, co Goethe przez usta Fausta:

Przyrody państwo dałeś w me władanie
I dałeś moc, bym odczuł ją, zrozumiał;
Nietylko wzrokiem ją podziwiać chłodnym,
Lecz zajrzeć mi pozwalasz do jej głębi,
Jak do wiernego przyjaciela piersi.

Dusza Kasprowicza rozmiłowała się i „w cichym szeleście drzew“, i „w głośnych odmętach fal“, i „w twórczych promieniach zórz“, i „w przepastnej nocy mgłach“, i dlatego to „druhami“ są mu i wiatr, i burza, i słońce, i śmierć, co w nocy „na połów rusza“. Na całej *Księdze ubogich* wycisnęła silne piętno ta miłość natury, szczera, głęboka, wolna od najmniejszej choćby przymieszki sentymentalizmu. A nie jest to miłość jedynie artystyczna: nietylko źródłem rozkoszy estetycznej jest dla Kasprowicza natura i nietylko żywą księgą, w której czyta słowa:

Jest Bóg i czegoż ci więcej?
— — — — — — — — — —
W twem jednostajnem kole
Wieczność wraz z tobą kroczy, —

ale jest mu nadto czarodziejską siłą, która myślom nadaje szybki pęd i wysoki lot, i błogosławionem źródłem, które serce oczyszcza, uszlachetnia, poi miłością ludzi, zwłaszcza „maluczkich i przeubogich“.

Pozbywa się moje serce —
O ludzie, żyjący nadzieją! —
Wszelakiej skazy, gdy widzę,
Jak trawy śmiać się umieją.

Gdyby nie natura, gdyby nie lipa stuletnia ze swą wonią oszałamiającą, nie uległby może poeta tym „świętym urokom, co w pieśni organnej dzwonią“, nie czułby może, jak się jego dusza przemienia,

Jaka ją żądza porywa,
Jakie ją wznoszą pragnienia.

Gdyby nie natura, gdyby nie góry, stawy, skalne ściany, spadziste przełęcze, bryły śniegu srebrne, słońce promienne, nigdyby poeta nie przyniósł ze swej wędrówki kilku przecudnych pieśni „na nutę niewyszukaną“, aby je złożyć w darze ukochanej kobiecie, która swem sercem kochającem rozwiała jego obawy, czy się jej godnie wywdzięczył za szczęście, jakie ona mu dała.

O, nie bogato
Za miłościwe odpłacam się lato:
Idąc w tę przyszłość za twemi tropy,
Chciałbym ci słońca rzucać pod stopy,
A daję li pieśni ci za to.

Ale ty właśnie
Mówisz, że przy nich wszelki skarb ci gaśnie,
Albowiem celem twoim przybycia
Było uczynić hymn z mego życia,
W wieczyste zmienić je baśnie...

I nie dziwić się, że w oczach ukochanej te pieśni były takim skarbem: bo czy wielu poetów przyniosło z wędrówki swym ukochanym coś równie pięknego, jak pieśń o dwóch limbach, które „pod strażą odwiecznych kamiennych złomisk tulą się k'sobie i marzą“?

Lecz spokój, który wlewa w duszę poety natura, nie ma nic wspólnego z rozmarzeniem ani bierną kontemplacją, — przeciwnie, raz po raz zrywa się w nim energja i budzi się nietylko ochota do życia, ale i siła do walki.

Czuję, że dzisiaj mi skrzydła
Potrójnie się wzmogły, poczwórnie,
Żem gotów na lot się odważyć
Nad te podniebne turnie.

I pragnąłby poeta z sobą porwać tam ludzi, aby pokazać im świat, w innej lśniący szacie. Z Bogiem „przestał się wadzić“, ale, że się wadził, tego nie żałuje,

Bom-ci nie żaden służalec,
Na własne serce głuchy:

Bo w sporze o szczęście świata
Swawolność mi była daleka,
A tylkom korzystał z prawa
Wojującego człowieka;

i dumnie zapowiada — w pieśni, pełnej siły, godności i wiary w siebie, — że nigdy nie posłucha krakania troszczących się o zbawienie jego duszy „lubych kruków“, że nie zarzuci sobie na kark pętlicy i nie pójdzie do Kanosy, bo niekoniecznie tędy droga do Boga... Zawsze ta sama uczciwość myśli i uczucia, ta sama niepodległość ducha, którą jaśnieje cała wogóle poezja Kasprowicza!

Gdyby teraz chodziło o krótką odpowiedź na pytanie, co dała miłość natury autorowi *Księgi ubogich*, to odpowiedź brzmiałaby dosyć dziwnie dla uszu tych, co pamiętają dawniejszą poezję Kasprowicza: radość życia. Tak, on, którego nazwano poetą bólu życia, i słusznie, bo jest nim naprawdę, i to takim, jakiego przed nim w Polsce nie było, tutaj, w *Księdze ubogich*, jest poetą jego radości, nie głośnej wprawdzie, nie triumfalnej, owszem cichej, spokojnej, ale mocnej i ufnej. I przez to jedno już zajmuje w jego poezji *Księga ubogich* stanowisko wyjątkowe, ale — nie cała, nie wszystkie pięćdziesiąt dwie pieśni, które się na nią składają:

Zrodzona pod znakiem słońca,
Miałaś być wieścią radosną,
A z ostatniemi kartami
Troski krwawiące rosną.

III

Zaczynają się zaś te troski już w pieśni XXII, następującej już bezpośrednio po tej, w której tak mocno pragnie poeta wyzwolić dusze ludzi, oderwać je od poziomów i pchnąć je na skalną drogę. Droga skalna przyszła sama, ale czy ta, o której on marzył?

Fale się ognia rozlały
Na chmur kłębiska ogromne,

Objęły wokrąg niebiosa,
Czerwienią przygniotły wzgórza —
W niesamowitych połyskach
Snać cała ziemia się nurza.

I oto jakżeż się sprawdza
Ten zachód, dziwnie proroczy:
Po krańce niepewnej ziemi
Wojna swój rydwan toczy.

Odtąd radość życia milknie już w *Księdze ubogich*, odtąd przenika ją smutek głęboki i żrący niepokój, wypowiedziany w tych prostych, ale strasznych, słowach:

Czyż dla Bożego Królestwa
Choć jedno serce zostanie?...

Dawniej oczy poety szukały dumnych wierchów lodowych, z których płynęła mu w żyły świeża krew;

teraz oczy boją się patrzeć w górę, więc widzą tylko kwiaty, które się im smutne wydają, i starą wierzbę, z obciętemi gałęziami i obłupioną z kory; a kiedy spojrzą w górę na Regle, to widzą buki czerwone, a w ich czerwieni — krwawe kałuże... Czasem błysk jakiś rozjaśni mroki duszy:

A może z straszliwej zawiei,
Co świat ten naokół niszczy,
Nie same li gruzy wyrosną,
Nie same li kupy zgliszczy?

Może w zapasach olbrzymów
Zło się nareszcie przełamie,
I Bóg już na jego miejscu
W ludzkim zamieszka chramie?

Lecz błysk to przelotny tylko i zwodniczy, i wnet duszę znowu zalegają ciemności, w których snują się straszliwe widma śmierci i jej ofiar. Chciałby poeta otworzyć swe serce, żeby doń światło wpłynęło,

Ale dziś widzę, że zmierzch jest
I że w tę moją świątynię
Blask świata rozbudzonego
Rozrzutną rzeką nie wpłynie.

Krzykiem rozpaczy, łamaniem rąk, wznoszeniem pięści ku niebu nie wybucha smutek ani razu: cała *Księga ubogich* jest jednolita nietylko w swojej miłości natury, ale także w spokojnym wyrazie uczuć; ta zaś przedziwna harmonja, w jaką się spokój smutku zlewa ze spokojem i ciszą natury jesiennej, zawiera w sobie cały ogrom poezji.

Przez powłokę jednak spokoju serce z łatwością wyczuwa, co się dzieje w sercu poety, pomimo że swoje uczucia zaznacza jedynie zapomocą niedomówień, w których się także mieści cały ogrom poezji i — bólu.

Pali się świat... Niechże ginie
W tej strasznej skier zawierusze,
Byleby wyszły z niej cało
Nasze stęsknione dusze...
— — — — — — — — — — —
Pali się świat naokoło,
Niechże goreje, niech płonie,
Byleby tylko nam serce
Nie spopieliło się w łonie.
— — — — — — — — — — —
Padłeś z daleka od swoich,
Za cudzą walczący sprawę —
Wroga zagnała cię przemoc,
Złośliwe loty krwawe.
— — — — — — — — — — —
Zali już niema na świecie
Karzącej sprawiedliwości,
Że tak haniebnie kłaść musim
Do grobu strudzone kości?

Nie! Nie! Ja przecież mam w głębi
Resztę — czy złudnej ochoty? —,
Że miecz, jeśli fałszem hartowan,
Łamliwy się staje, kruchy.
— — — — — — — — — — —
Lecz kto się patrzeć nie nuży,
Pod pyłu powłoką suchą
Zieloność zobaczy niezwiędłą,
Z słoneczną się spotka otuchą...

Kto wie, może znajdą się tacy, dla których za mało wymowne będą takie niedomówienia, — ci niech przypomną sobie, co kiedyś powiedział Asnyk:

Prawdziwa miłość w głębi tajemniczej
Ukrywa przedmiot czci swej i kochania...

Sam zresztą Kasprowicz wyznaje, że rzadko na jego wargach jawi się „najdroższy wyraz: Ojczyzna“,— dlaczego? Dlatego, że się nim zbyt często posługują „najpospolitsi szuje“, ludzie „z pustą, leniwą duszą“, dla których „treść Majestatu“ ojczyzny stanowią „sztandary i proporczyki, przemowy i procesje“. On ojczyznę kocha inaczej, dla niego treść jej Majestatu jest ukryta głęboko w sercu, a jako poeta, służbę ojczyźnie pojmuje także inaczej, niż wielu poetów, którzy podczas wojny opiewali w drobnych piosenkach współczesne wypadki.

Mówi Słowacki w przedmowie do *Lambra:* „Myli się ten, kto sądzi, że narodowość poezji zależy na opisywaniu narodowych wypadków; wypadki są tylko szatą, ciałem, pod którem trzeba szukać duszy narodowej lub duszy świata“. Któryż z poetów dzisiejszych może się pod tym względem mierzyć z Kasprowiczem? Któregoż z nich poezja ma w sobie tyle zarazem duszy narodowej i tyle duszy świata, co poezja Kasprowicza? A w jej skarbcu jednym z najdroższych klejnotów jest *Księga ubogich.*

O NAUCZANIU SZKOLNEM JĘZYKÓW STAROŻYTNYCH

(Referat, wygłoszony w Krakowie na Zjeździe nauczycieli szkół wyższych d. 27 maja r. 1917)

Wchodzić *in meritum* sprawy, roztrząsać wszystkie, a choćby tylko główne dowody, jakiemi zwolennicy i przeciwnicy nauczania języków starożytnych w szkole średniej uzasadniają swoje poglądy, — nie będziemy. Zresztą dowody to po większej części tak nieścisłe, tak dowolne, tak często płynące raczej z przeświadczenia, niż z przekonania, raczej z osobistych uprzedzeń i upodobań, niż ze znajomości pedagogiki teoretycznej i doświadczalnej, — że o tem, aby się przeciwnicy pogodzili, niema do dziś dnia przynajmniej mowy[1]).

---

[1]) Bronisław Kruczkiewicz w rozprawie p. t. *Kwestja języków klasycznych w szkołach średnich* (*Bibl. Warsz.* 1901. III.) przyznaje otwarcie i rozbrajająco naiwnie, że, „w jaki sposób nauka łaciny i greczyzny wywiera... kształcący wpływ na umysły, trudno dokładnie określić“ (str. 412). Wśród „argumentów drugorzędnych“, przemawiających za nauką języków starożytnych, autor oddaje pierwszeństwo temu, że nauka języków klasycznych jest idealnym węzłem, łączącym dziś narody oświecone, a tem samem łagodzi przeciwieństwa i spory narodowe,

Na jeden tylko dowód, często przytaczany przez obrońców klasycyzmu, niechaj wolno będzie zwrócić przelotną uwagę: powołują się oni na długotrwałą tradycję szkolną, mówiąc, że szkoła, która się przyczyniła do stworzenia tak wspaniałej literatury, oświaty i wogóle cywilizacji, jaką na kartach swoich zapisała historja Europy nowoczesnej, nie jest i nie może być omyłką dziejową. Ależ przy całym szacunku, jaki człowiek kulturalny powinien żywić dla tradycji, ma on z pewnością nie mniejszy obowiązek jej ustawicznej rewizji krytycznej, — obowiązek, który się zwłaszcza w pewnych chwilach dziejowych wysuwa niemal na samo czoło zagadnień życia. Że do tych chwil należy ta, którą przeżywamy, to rozumieją wszyscy: jeżeli kiedy, to chyba dzisiaj, w dniach wojny europejskiej, na bolesną ironję zakrawa powoływać się, jako na powagę, na tradycję takiej, jak nasza, cywilizacji, t. j. cywilizacji, która narody europejskie doprowadziła do mordowania się wzajemnego.

Więc dzisiaj dajmy pokój wszelkim pobożnym aktom wiary w nieomylność tradycji, myślmy o budowie nowego życia! Czy przyszła szkoła polska, która, miejmy nadzieję, będzie polską już nietylko z języka, ale i z ducha, która się nakoniec uwolni od wszystkich nieproszonych opiek, ma nadal pielęgnować system nauczania języków starożytnych?

Można być prawie pewnym, że się nauka ję-

---

coraz silniej zagrażające powszechnej oświacie i dobrobytowi ludzkości“ (str. 413). *Risum teneatis, amici!*

zyka łacińskiego z tych, czy innych przyczyn, słusznie, czy niesłusznie, z pożytkiem, czy ze szkodą dla młodzieży, — na długo jeszcze w naszej szkole średniej ostanie: jest to poprostu, jeżeli się nie mylimy, konieczności historyczną. Ale nauka języka greckiego taką koniecznością nie jest, nie ma bowiem za sobą ani tej wiekowej przeszłości, z której racja bytu nauki języka łacińskiego czerpie swoją siłę, ani ostatecznie tego argumentu, którym tak lubią wojować obrońcy kierunku klasycznego, że fundamentem nowoczesnej kultury europejskiej jest kultura klasyczna: prawda, ale przecie kultura grecka nie bezpośrednio wpływała na Europę zachodnią, tylko przeważnie za pośrednictwem kultury rzymskiej!

Inne argumenty, któremi się pospolicie uzasadnia potrzebę nauczania łaciny w szkołach średnich, także tracą dużo mocy i powagi w zastosowaniu do greczyzny.

Czem zwolennicy nauki języka łacińskiego uzasadniają jej potrzebę? Tem, po pierwsze, że nauka gramatyki tego języka, który jest — to święta prawda — jednem z największych arcydzieł, na jakie się duch ludzki zdobył, i nie mniej wielką, nie mniej wspaniałą, nie mniej logiczną budową, jak państwo i prawo rzymskie, — że nauka gramatyki łacińskiej jest, a raczej może być, przy pomocy dobrego nauczyciela, dzielnym i pożytecznym czynnikiem rozwoju umysłowego. Zgoda. Ale w takim razie, naco i poco, oprócz łaciny, uczyć jeszcze greczyzny, która jest może od łaciny językiem dźwięczniejszym, pięk-

niejszym, ale, jak to przynajmniej znawcy języków starożytnych twierdzą, nie ma ani w swej morfologji, ani w swej składni tej żelaznej konsekwencji, co łacina.

Inny argument, którym zwolennicy języka greckiego w szkole średniej najczęściej szermują, ma, zdawałoby się, dużo słuszności. Nikt, nawet największy wróg klasycyzmu w szkole średniej, nie będzie chyba przeczył, o ile nie jest ogołocony z rozumu i z poczucia piękna, że literatura grecka to jedno z najwspanialszych zjawisk w historji ducha ludzkiego, że znajomość arcydzieł literatury greckiej jest dla człowieka wykształconego koniecznie, nieodzownie potrzebna, że ich rozbiór posiada niepospolitą doniosłość wychowawczą. Że zaś kluczem do poznania literatury greckiej jest język grecki, więc powinniśmy, mówią, uczyć się go w szkołach.

Otóż to rozumowanie nie wytrzymuje najpobłażliwszej krytyki: co więcej, jest ono najczęściej nieszczere; ci, co tak rozumują, oszukują, nazywając rzecz po imieniu, sami siebie. My wszyscy, a przynajmniej prawie wszyscy, którzyśmy się tutaj zgromadzili, ukończyliśmy gimnazja klasyczne, uczyliśmy się przez lat pięć języka greckiego. Połóżmy rękę na sercu i odpowiedzmy uczciwie: czy wielu jest z pośród nas takich, dla których znajomość języka greckiego, nabyta w gimnazjum, była kluczem do literatury greckiej? Czy możemy czytać swobodnie, t. j. tak, żeby odczuwać estetycznie, już nie tylko Eschylosa, Sofoklesa i Platona, ale choćby Homera i Herodota? Czy nie wolimy czytać np. tragików

greckich w przekładach Morawskiego i Kasprowicza? A jeżeli tak, to pocośmy się wszyscy uczyli po grecku? Przecie nie wielu z nas poświęcało się w uniwersytecie studjom klasycznym; a byłoby nas jeszcze mniej, gdyby w gimnazjach greckiego nie uczono: bo przecie u nas uczą się w uniwersytecie języków starożytnych prawie ci wyłącznie, którzy chcą zostać nauczycielami gimnazjalnymi. Dlaczego mamy z tego robić tajemnicę? Poco się oszukiwać?

Lecz to, że po wyjściu ze szkoły nie umiemy po grecku tak, żeby móc czytać w oryginale arcydzieła literatury greckiej, nie jest jeszcze, niestety, jedynym praktycznym rezultatem nauki tego języka. Dwadzieścia osiem godzin tygodniowo ta nauka pochłania. Dwadzieścia osiem godzin! Jaki tego skutek? Taki, że niema w szkole czasu na gruntowną naukę języka ojczystego; uczniowie opuszczają szkołę, nie znając dobrze gramatyki własnego języka ojczystego, bardzo licho przygotowani do słuchania wykładów uniwersyteckich w tej dziedzinie. Proszę wierzyć, że na egzaminach, doktorskich zarówno, jak nauczycielskich, zdarzają się przypadki, iż kandydaci nie wiedzą, co to są zdania podmiotowe albo względne, — a przecie to wiedzieć powinni z nauki szkolnej. A cóż dopiero mówić o znajomości literatury ojczystej! Tylko dziesięć godzin tygodniowo wyznacza się na czytanie arcydzieł literatury narodowej od XVI do XX wieku. Czy to nie nonsens pedagogiczny? Czy to nie grzech narodowy? Niech każdy nauczyciel języka polskiego

powie, czy mu się choć jeden raz w życiu udało „przerobić“ (jak to się mówi w żargonie szkolnym) te wszystkie utwory literatury polskiej, które każdy Polak powinien znać i kochać! A znajomość obcych języków nowożytnych czy nie traci na tem, że dwadzieścia osiem godzin idzie na naukę greczyzny? Mówi się, że kultura grecka jest pramacierzą kultury nowoczesnej. Dobrze. Ale czy przytem nam, Polakom, wolno zapominać o tem, że największe dobrodziejstwa kulturalne zawdzięczamy kulturze romańskiej, to jest największej na całym świecie kulturze, nadewszystko zaś francuskiej? I tak mało uczymy się języka francuskiego! Tak mało znamy historję kultury romańskiej i wskutek tego mamy przesadny, bałwochwalczy, dla zdrowia polskiej duszy szkodliwy kult dla kultury niemieckiej, która nam była i jest nie matką, tylko macochą! A matematyka i nauki przyrodnicze czy nie zyskałyby na wyrzuceniu ze szkoły średniej języka greckiego?

Niech w przyszłem szkolnictwie polskiem na jakieś dwadzieścia gimnazjów przypada sobie jedno z obu językami starożytnemi: i owszem; ci, którzy mają wielkie zdolności, niech się uczą także i po grecku, aby się potem poświęcić pracy naukowej nad historją kultury europejskiej, pracy bezinteresownej, tak, na nieszczęście, u nas rzadkiej! Ale z ogromnej większości średnich szkół polskich naukę języka greckiego powinno się usunąć. A uzyskane tym sposobem godziny powinno się przeznaczyć nadewszystko na naukę języka ojczystego, a poczęści na inne przedmioty, wśród których, pamię-

tajmy o tem, musi się znaleźć poczesne miejsce na rozbiór arcydzieł literatury greckiej — w przekładach polskich; bo znajomość tych arcydzieł jest, raz jeszcze, nieodzowna dla każdego, kto chce być już nie tylko człowiekiem rzetelnie wykształconym, ale wogóle człowiekiem kulturalnym.

NOTATKA BIBLJOGRAFICZNA

Powyższe studja i szkice były drukowane:

Idea kultury średniowiecznej a chwila obecna — w warszawskim *Tygodniku Illustrowanym* 1921.

Książka o Samuelu i Seklucjanie — w dwumiesięczniku warszawskim *Przegląd Historyczny* 1907.

Dlaczego Rej jest ojcem literatury polskiej? — w *Kurjerze Warszawskim* 1905, i jako przedmowa do Księgi Jubileuszowej *Z wieku Mikołaja Reja*, Warszawa 1905.

Zwierciadło Reja przed sądem potomności — jako przedmowa do wydania *Zwierciadła*, Kraków 1914.

Kult Skargi w Polsce — w kwartalniku lwowskim *Pamiętnik Literacki* 1912.

Reforma Szkolna Konarskiego — w *Książkach dla wszystkich*, Warszawa 1908.

Hugo Kołłątaj — w dwutygodniku lwowskim *Rzeczpospolita* 1912 i w miesięczniku warszawskim *Sfinks* 1912.

Poglądy na przyczyny upadku Polski a chwila bieżąca — w miesięczniku krakowskim *Rok Polski* 1918, oraz jako zakończenie książki zbiorowej *Przyczyny upadku Polski*, Kraków 1918.

Upiory myśli historycznej — w dzienniku warszawskim *Rzeczpospolita* 1921.

Podobieństwa i pokrewieństwa pomiędzy *Dziadów częścią trzecią a Boską Komedją* — w miesięczniku *Przegląd Warszawski* 1921.

Przedświt a Prelekcje Paryskie — w miesięczniku warszawskim *Przegląd Narodowy* 1920.

Mickiewicz wobec Kościoła w ostatnim kursie Prelekcyj paryskich — w miesięczniku warszawskim *Przegląd Narodowy* 1920.

Książka o Łukasińskim — w miesięczniku warszawskim *Sfinks* 1909.

Piotr Chmielowski — w *Kurjerze Warszawskim* 1904.

Stanisław Tarnowski, jako krytyk literacki — w miesięczniku krakowskim *Rok Polski* 1918.

Przygodne słowa Oswalda Balzera — jako przedmowa do wydania *Przygodnych Słów* Oswalda Balzera, Lwów 1912.

Włodzimierz Spasowicz w świetle swoich pism pośmiertnych — w tygodniku warszawskim *Świat* 1909.

Bolesław Prus — w *Kurjerze Warszawskim* 1912.

Henryk Sienkiewicz — w miesięczniku lwowskim *Muzeum* 1917.

Jan Gadomski — w warszawskiej *Bibljotece Dzieł Wyborowych* (w księdze *Pamięci Jana Gadomskiego — Koledzy)*, Warszawa 1907.

Walery Gostomski — w warszawskim *Tygodniku Illustrowanym* 1915.

Józef Korzeniowski — w dzienniku warszawskim *Rzeczpospolita* 1921.

Księga Ubogich Kasprowicza — w miesięczniku krakowskim *Rok Polski* 1916.

O nauczaniu szkolnem języków starożytnych — w miesięczniku lwowskim *Muzeum* 1917.

Prawie wszystkie te prace ukazują się obecnie ze zmianami i uzupełnieniami.

INDEKS

Adalberg 144.
Albert książę 52, 59, 70—76, 85, 94, 100.
Aleksandrowicz 118.
Aleksander I 372, 394, 431, 432, 439.
Aleksander II 424, 425, 427.
Antoniewicz 486.
Arystoteles 224, 427.
Askenazy 257, 420, 428—458, 514, 515.
Asnyk 42, 51, 178, 234, 237, 251, 293, 296, 390, 396, 499, 557.
Augustyn św. 4, 5, 7, 8, 24—29, 353, 399.

Baader 337, 347.
Bacon 224, 499.
Balasits 267.
Balicki 513, 515, 519.
Ballanche 339.
Balzer 242, 258, 259, 262, 263, 502—510.
Bandtkie J. S. 190.
Bartoszewicz 134, 197.
Bayle 294.
Bazylik 112, 118.
Bełcikowski 139.
Bellarmin 210.
Bem 513.
Bentkowski 123, 451.
Berent 293, 513.
Berga 211.
Bergson 252, 296.
Białobrzeski 92.
Biegański 290, 414.
Bielski J. 118, 226.
Bielski M. 91, 92, 106, 109, 163.
Biernat z Lublina 65, 105, 106.
Birkowski 180, 193, 209.
Boberska 199.
Bobrzyński 200, 208, 263, 273, 486.
Boehme 313.
Bogusławski K. 119, 184.
Bogusławski W. 528.
Bohomolec 118.
Borowski 124.
Bossuet 185, 193, 210, 211.
Bourdaloue 185.
Branicki bisk. 53, 58, 59, 93.
Brodziński 124—129, 189, 190, 355, 356, 462, 464, 489.
Bruchnalski 154, 157, 162, 176, 210, 301.

Brückner 78, 100, 146—150, 154, 162, 163, 167, 173, 175, 176, 212, 466, 478, 486, 513.
Brunetière 467.
Brzozowski 287, 535.
Buckle 290.
Budny 80, 84.
Bujak 263, 265, 271.
Bukaty 330, 335, 336, 340.
Byron 43.
Bystrzycki 145.

Carlancas 119, 184.
Carlyle 290.
Carné 335.
Castiglione 155, 167.
Cegielski 488.
Celichowski 68, 69.
Charron 294.
Chateaubriand 455.
Chlebowski 145, 150, 369, 486, 491.
Chmielowski B. 117, 216.
Chmielowski P. 151, 208, 459, 460—476, 486, 497, 514.
Chociszewski 199.
Chołoniewski 260—263.
Chopin 484.
Chreptowicz 183, 186, 235.
Chromiński 123.
Ciemniewski 401.
Cieszkowski 15, 19, 26, 313, 315, 318—320, 323, 328, 334, 353, 357, 359, 400, 418, 463.
Cybulski 488.
Cyceron 153, 154, 163, 168, 171, 456, 460.
Czacki 239, 463.
Czajkowski 462.
Czarniecki 342, 344.
Czartoryski 184, 185, 449.
Czartoryska M. 462.

Dante 23, 103, 116, 298—309, 532, 549.
Dantyszek 104.
Dembowski 195.
Dilthey 30.
Długosz 103, 434.
Dmochowski 239.
Dmowski 368.
Dobrzycki 176.
Dubiecki 200.
Dzieduszycki 196, 208.

Erazm z Rotterdamu 87, 109, 153, 154.
Eschylos 561.
Eucken 283, 331.
Eustachiewicz 154.
Ezop 65, 154.

Fabroni 189.
Fenelon 18.
Fijałek 211.
Fontenelle 224.
Francíszek św. z Asyżu 37, 38, 395, 397, 417.
Fredro A. 463, 484, 485, 494, 495, 532.
Fredro A. M. 227, 487.
Frontyn 154.

Gadomski 144, 528—531.
Galle 154.

Gamrat 101.
Garczyński 378.
Gerstmann 339.
Gaszyński 319—321, 323, 328, 329.
Gąsiorowska 365, 374.
Glaber 106.
Gliczner 154.
Glixelli 162.
Godebski 355.
Goethe 129, 284, 289, 303, 461, 463, 532, 549, 550.
Gołębiowski 130, 372.
Gołuchowski 464.
Golański 185.
Górnicki 99, 126, 226.
Górski Artur 261, 373
Gostomski 141, 152, 153, 532, 533—535.
Goszczyński 127.
Grabowski E. 463.
Grabowski T. 210.
Gröll 121.
Grottger 484.
Grillparzer 493.
Grzegorz XVI 394, 397, 405, 406.

Haase 122.
Hahn 168
Halecki 263.
Harnack 29.
Heidenstein 118, 492.
Hegel 41, 286, 347.
Heltman 449, 450, 452.
Hennequin 470.
Herder 489.
Herodot 561.
Hoesick 485, 486, 499.
Höffding 11, 20, 313, 399, 480.
Hoffmanowa 188, 191, 462, 466.
Homer 456, 549, 561.
Horacy 460.
Hozjusz 92.

Jabłonowski Józef 117.
James 38.
Janicki 104.
Janik 145.
Januszkiewicz 320, 321, 323, 329.
Januszowski 99.
Jaroński 189.
Jaroszewicz 184.
Jean Paul 493.
Jeż 542.
Joinville 18.
Joly 38.
Joergensen 38.
Juszyński 123, 126.

Kaczkowski 133.
Kadłubek 103, 119.
Kajsiewicz 484, 487, 498, 500.
Kalinka 254, 273, 484, 510.
Kaliszewski 275.
Kallenbach 144, 208, 263, 302, 303, 311, 320, 321, 323, 329, 374, 467, 486.
Kamieński 363.
Kant 43, 47, 245, 464, 465, 517,
Kartezjusz 48, 224, 313.
Kasprowicz 43, 469, 496, 498. 532, 541—557, 562.
Kawczyński 467.

Klaczko 485, 487, 494, 497.
Kleiner 311, 312, 332, 335, 339, 360.
Klonowicz 118.
Kochanowski 99, 112, 115, 117, 118, 125, 130, 131, 165, 226, 461, 484, 485, 487, 491, 492.
Kochanowski J. K. 259, 260, 261, 262, 268.
Kołłątaj 188, 236, 238—250, 266, 456.
Konarski 215—237, 266.
Kondratowicz 134, 196, 545.
Konopczyński 263, 280.
Konopnicka 545.
Kopernik 21, 224, 266.
Korzeniowski 462, 466.
Korzeniowski Józef 536—540.
Korzon 257, 266, 273.
Koszucki 151.
Kot 212.
Krajewski 186.
Krasicki 119, 121, 131, 185, 228, 461, 466.
Krasiński 15, 45, 50, 191, 236, 279, 287, 301, 310—369, 372, 400, 420, 461—463, 468, 469, 484, 487, 488, 491, 493, 495, 498, 499.
Kraszewski 133, 135, 136, 189.
Krescentyn 154.
Kridl 373.
Kromer 118, 459.
Kruczkiewicz 558.
Krupiński 138, 139.
Krzycki 104.
Krzyszkowski 306.
Kutrzeba 263—265, 271.
Kwieciński 421.

Lacordaire 403.
Laktancjusz 152.
Lamennais 354, 373, 381, 405, 407.
La Mothe de Vayer 294.
Lamprecht 290.
Lamprydjusz 154.
Landau 159, 164, 172.
La Rochefoucauld 128.
Lasserre 406.
Leciejewski 153.
Lelewel 459.
Lenartowicz 545.
Leon XIII 46.
Leopardi 432.
Leopolita 92.
Leroux 335, 336.
Lewestam 199.
Leynardi 470.
Likostenes 153, 157.
Lisicki 436.
Liwjusz 154.
Locke 224.
Loisy 29, 38, 47.
Loret 394.
Lorychjusz 151—155, 157, 168, 171.
Luter 32, 58, 60, 62, 89, 125.
ze Lwowa Stanisław 92, 93, 102.

Łaguna 504.
Łaski Jan 94.
Łempicki 41.
Łucki 314.

Łukasiński 420—458.
Łukaszewicz 195.

Macaulay 477.
Maciejowski 133—136, 151, 172, 194, 195, 204.
Magiera 144.
Majorkiewicz 134, 135, 195.
Malecki 64—66, 71—73, 75, 76, 93, 97.
Malewski 299.
Mallarmé 543.
Malebranche 224.
Małecki 484, 488, 495.
Manzoni 432.
Marks 42.
Matejko 187, 193, 198, 199, 200, 483.
Matuszewski 470, 493.
Massillon 185, 189, 193.
Mecherzyński 196.
Melanchton 60, 64, 70, 86, 235.
Michelet 406.
Mickiewicz 298—419; passim.
Mickiewicz Wł. 372.
Milton 23.
Miwart 11.
Mochnacki 127, 436, 445—447, 449—452.
Modrzewski 34, 117, 118, 145, 152, 159, 163, 165, 170, 171, 272, 399, 418, 470, 484, 490, 492.
Mommsen 456, 503, 505, 507.
Montaigne 125, 128, 132, 142, 162, 294.
Morawski K. 202, 486, 562.
Moszczeńska 204.
Mozart 313.
Murzynowski 56, 80, 84, 91, 94, 95, 96, 98, 99, 102.

Nartowski 169.
Naruszewicz 121.
Nehring 486, 488.
Newman 401.
Niebuhr 299.
Niemcewicz 236, 253, 406, 448.
Niemojewski 203, 469.
Niesiecki 117, 119, 183.
Nietzche 39.
Novalis 414.
Nowaczyński 150.
z Nowego Miasta Wojciech 87, 88, 93.

Ochorowicz 276, 277.
Odrowąż Pieniążek 181, 182.
Olof 117.
Opaliński 218.
Opeć 111.
Orzechowski 118, 350, 351, 490, 498.
Osiander 70, 71, 76, 97, 98.
Osiński 124, 188.
Ostroróg 103.
Ostrowski J. B. 371.

Paciorkiewicz 210.
Palingenjusz 151, 154.
Papée 262.
Pascal 224.
Pasek 490.
Paweł św. 8, 73, 406.

Paweł Grzegorz 154.
Pawelski 203.
Pawłowski 394, 407.
Petrarka 164.
Petrycy 487.
Pigoń 373.
Pikulski 216.
Pilchowski 186.
Piotrowski 231.
Pius VI 393.
Pius IX 397.
Pius X 48.
Platon 153, 167, 561.
Plenkiewicz 137, 151, 153, 162.
Plutarch 153, 157, 171.
Pol 133, 196, 498, 502.
Porębowicz 301, 304, 305.
Potocka Delfina 45, 310, 315, 316, 317, 324, 326, 327.
Potocki Ign. 234, 236, 239, 448.
Potocki S. 124, 189, 190, 239.
Potocki W. 226, 461.
Prus 207, 462, 521—524.
Pruszcz 181, 182.
Przybyszewski 472, 474, 497.

Quinet 406.

Rabelais 162, 294.
Radziwiłł Albrycht 490.
Ranke 505.
Rapagelan 70, 93.
Rej 66, 69, 88, 89, 92, 100, 103, 104—177, 179, 533, 536.
Rembowski 257, 486.
Renan 416.
Rhegius 68.
Ribot 470.
Rogalski 134, 172, 194.
Romanowski 461.
Romer 262, 263.
Rostowski 184, 185.
Rousseau 127, 313, 455, 461.
Różycki 365.

Sabatier 38, 397.
Sainte-Beuve 469, 490.
Samuel 52—100.
Sarnicki 154.
Schelling 347.
Schiller 481, 484, 494, 495.
Schotten 152, 168.
Seklucjan 52—100.
Semeneńko 192.
Seneka 152—154, 168, 171.
Siarczyński 190.
Siciński 205.
Siemieński 134, 136, 162, 173, 240, 372, 490, 491.
Sienkiewicz 214, 256, 462, 464, 492, 485, 493, 494, 514, 525, 526, 527, 532.
Sinko 153, 157.
Skarga 79, 112, 117, 118, 138, 170, 178—214, 216, 226, 289, 350, 351, 449, 468, 470, 478, 479, 495, 500, 525.
Słowacki 1, 22, 35, 279, 290, 366, 406, 461—463, 484, 487, 493, 495, 496, 498, 499, 513, 550, 557.
Słowacki Euz. 124, 125, 168, 189, 190.
Smith 452.

Smoleński 186, 257, 266, 267.
Smołka 263.
Sobieski 210, 254.
Sofokles 561.
Sołtan 311, 312, 326, 346.
Spangenberg 86.
Spasowicz 134, 254, 438, 511, 512—520.
Stanisław August 118, 120, 121, 220, 266.
Staphylus 69, 70, 98.
Starowolski 117, 119, 181, 182, 487.
Staszyc 213, 236, 240—242, 247, 248, 413, 490, 493.
Stefan Batory 205.
Sternal 333, 335, 336, 347.
Stojeński 99.
Struve 277, 464, 465.
Stryjkowski 118, 226.
Sygański 211.
Szaniawski 433.
Szarfenberger 56, 92.
Szczepanowski 272, 483, 500.
ze Szczodrkowic Stanisław 68.
ze Szczytna Tomasz 135.
Szekspir 494.
Szujski 140, 273, 440, 484, 487, 498.
Szymanowski 121.
Szymonowicz 118.

Śniadecki Jan 189, 238, 239, 240, 266.
Śniadecki Jędrzej 461.

Taine 290, 461, 467—469, 490.
Tarnowski Stan. 140, 142, 162, 200, 202, 204, 208, 210, 273, 347, 360, 367, 373, 479, 477, 478—501.
Telatycki 238.
Tiele 15.
Tokarz 263.
Tołstoj 46.
Tomasz z Akwinu św. 11, 34, 155.
Tomasz a Kempis 7.
Towiański 20, 325, 326, 354, 357, 365, 370—374, 396, 400, 402, 409, 410, 413.
Trembecki 188, 496.
Trentowski 463.
Tretiak 298, 319, 408, 410, 491, 513.
Trębicki 238.
Trzecieski 88, 89, 103.
Twardowski 226.
Turczyński 302.
Tyszyński 151.

Warmiński 52—102.
Wasilewska 134.
Wasilewski 461.
Wierzbowski 67.
Wietor 107.
Windakiewicz 142, 143, 153, 162, 209, 210, 486.
Wirgiljusz 301, 318, 353.
Wirzbięta 115.
Witkiewicz 272, 400.
Witwicki 192, 371.
Wolff F. A. 224.
Wolter 2.
Woronicz 188, 253.

Wóycicki 131, 133.
Wroński 330, 332.
Wujek 84, 92.
Wyspiański 464, 474, 496, 523, 524, 532.

Ujejski J. 150,
Urbanek 169.

Zabłocki 121.
Zakrzewski 478, 486.
Załuski 117.
Zamoyski A. 186.
Zawadzki 137.
Zbylitowski J. 124.
Zdziechowski 373, 400, 401.
Zygmunt August 55, 75, 115, 174, 177, 184.

Żeromski 465, 493, 523, 544.
Żmichowska 462, 466, 467, 498.
Żółtowski 313.

DOSTRZEŻONE OMYŁKI DRUKU

Str.	14,	wiersz	13	zam.	w życiu.	powinno	być:	w życiu,
„	22,	„	20	„	głębi	„	„	głębi
„	53,	„	2	„	rozleglej	„	„	rozległej
„	54,	„	19	„	swarzyl	„	„	swarzył
„	55,	„	11	„	Samuełu	„	„	Samuelu
„	69,	„	18	„	swutnej	„	„	smutnej
„	69,	„	26	„	wiosuą	„	„	wiosną
„	71,	„	12	„	glosy	„	„	głosy
„	71,	„	27	„	książęeej	„	„	książęcej
„	73,	„	19	„	Patrzno	„	„	„Patrzno
„	77,	„	20	„	Finit	„	„	Finis
„	104,	„	16	„	pjerwsze	„	„	pierwsze
„	106,	„	27	„	Że	„	„	Iż
„	112,	„	22	„	obietnić	„	„	obietnic
„	128,	„	9	„	Rochefouauld	„	„	Rochefoucauld
„	131,	„	2	„	ogólowi	„	„	ogółowi
„	140,	„	2	„	wzrot	„	„	zwrot
„	142,	„	15	„	mêłe	„	„	mêle
„	174,	„	3	„	Zwierciadłe	„	„	Zwierciadle
„	250,	„	5	„	istnością	„	„	istnością,

SPIS RZECZY

Stron

Idea kultury średniowiecznej a chwila obecna 1
Książka o Samuelu i Seklucjanie 52
Dlaczego Rej jest ojcem literatury polskiej? 102
Zwierciadło Reja przed sądem potomności 115
Kult Skargi w Polsce 178
Reforma szkolna Konarskiego 215
Hugo Kołłątaj 238
Poglądy na przyczyny upadku Polski a chwila bieżąca . . 251
Upiory myśli historycznej 281
Podobieństwa i pokrewieństwa pomiędzy Dziadów częścią trzecią a Boską Komedją 298
Przedświt a Prelekcje paryskie 310
Mickiewicz wobec Kościoła w ostatnim kursie Prelekcyj paryskich 370
Książka o Łukasińskim 420
Piotr Chmielowski 459
Stanisław Tarnowski, jako krytyk literacki 477
Przygodne słowa Oswalda Balzera 502
Włodzimierz Spasowicz w świetle swoich pism pośmiertnych 511
Bolesław Prus 520
Henryk Sienkiewicz 525
Jan Gadomski 528
Walery Gostomski 532
Józef Korzeniowski 536
Księga Ubogich Kasprowicza 541
O nauczaniu szkolnem języków starożytnych 558

163020

210 —

PG 7015 C5

Chrzanowski, Ignacy
Wśród zagadnień książek i ludzi

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY